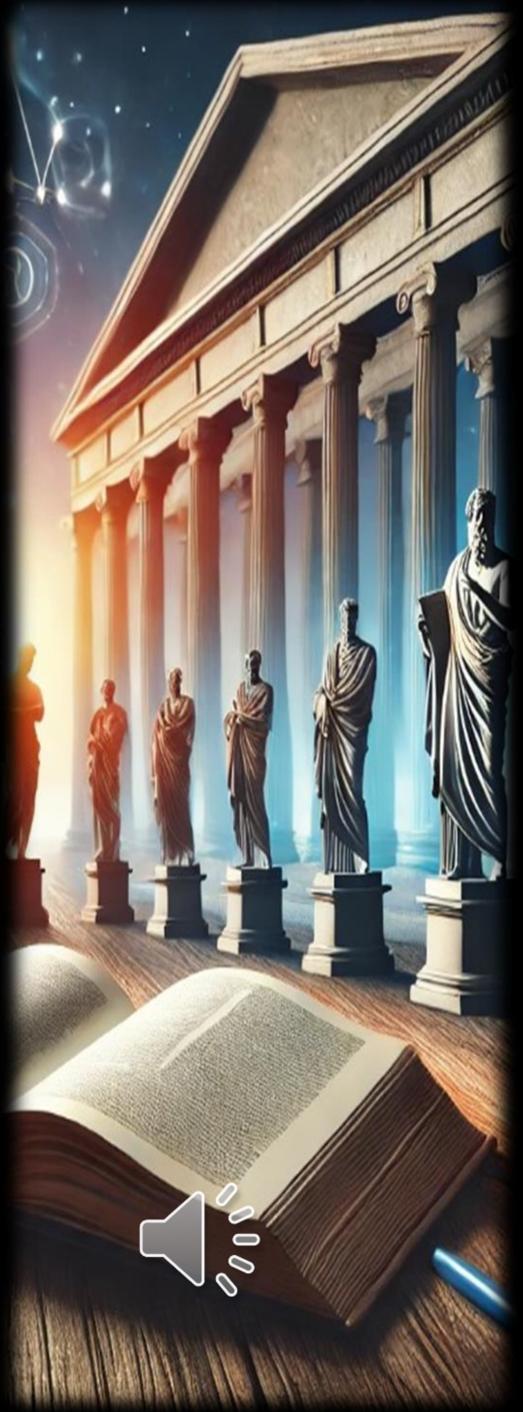

COSMLOGIAL
Existence of God
وجودِ خدا کے چار دلائل

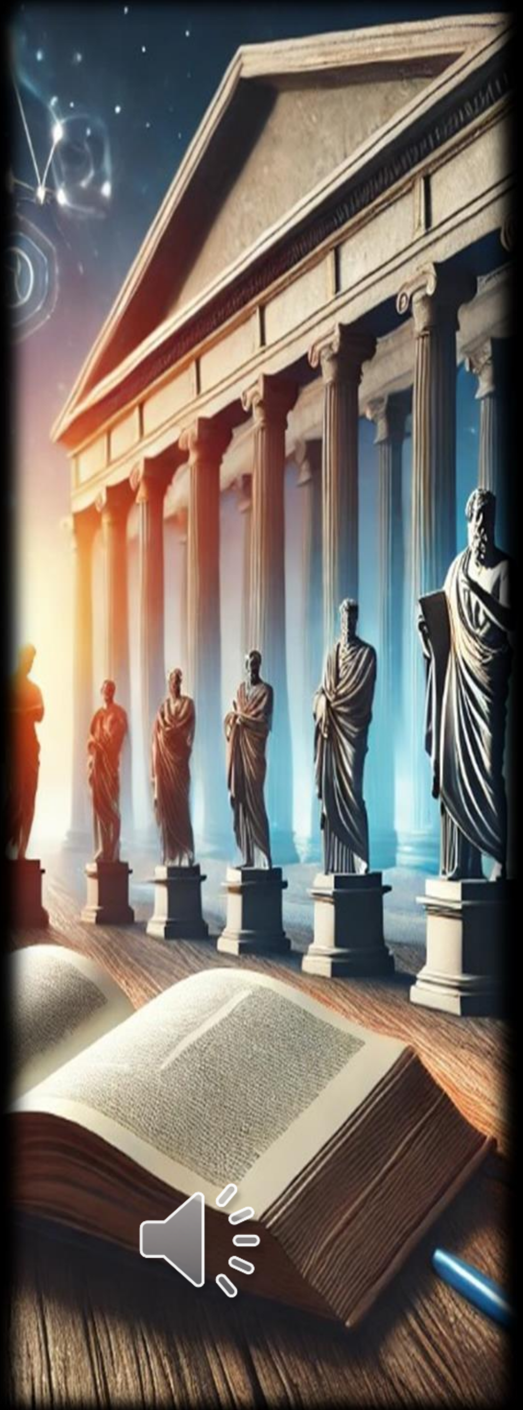
پہلی: مقاصدی یا غایاتی دلیل

(Teleological or Design Argument)

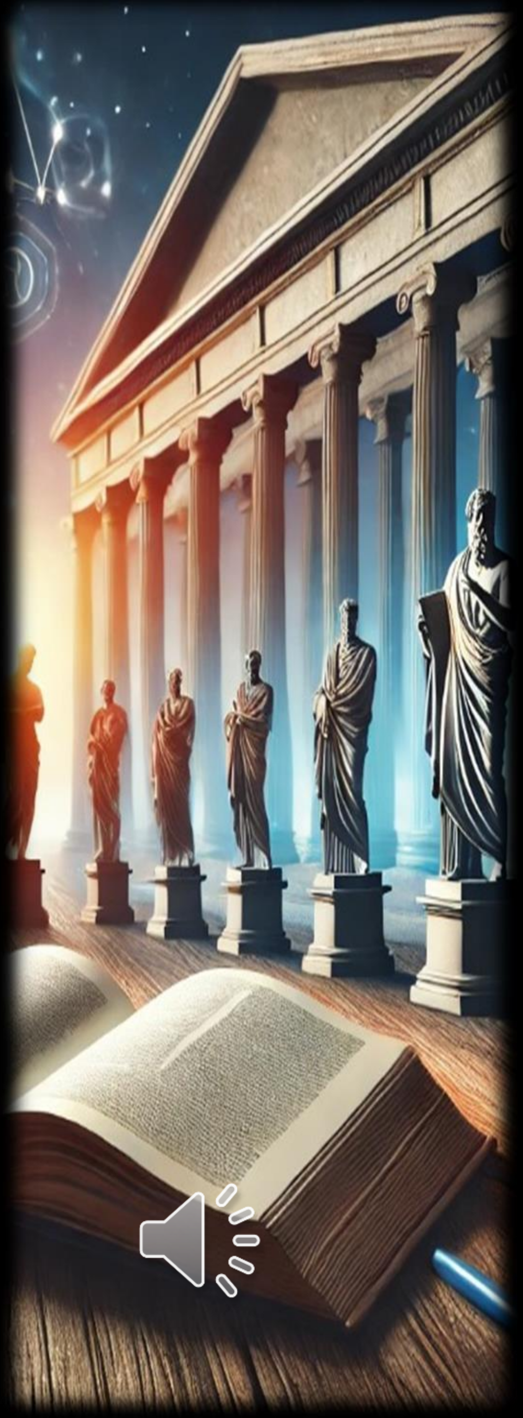
غائیت (Teleology) کی اصطلاح یونانی لفظ "Telos" سے لی گئی ہے، جس کے معنی "End" یا "Purpose" یعنی مقصد و غایت کے ہیں۔ غایاتی دلیل خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی ایک ایسی کوشش ہے، جس کی رو سے کائنات بحیثیت ایک کل کے، ایک غایاتی فعلیت کی نشاندہی کرتی ہے۔



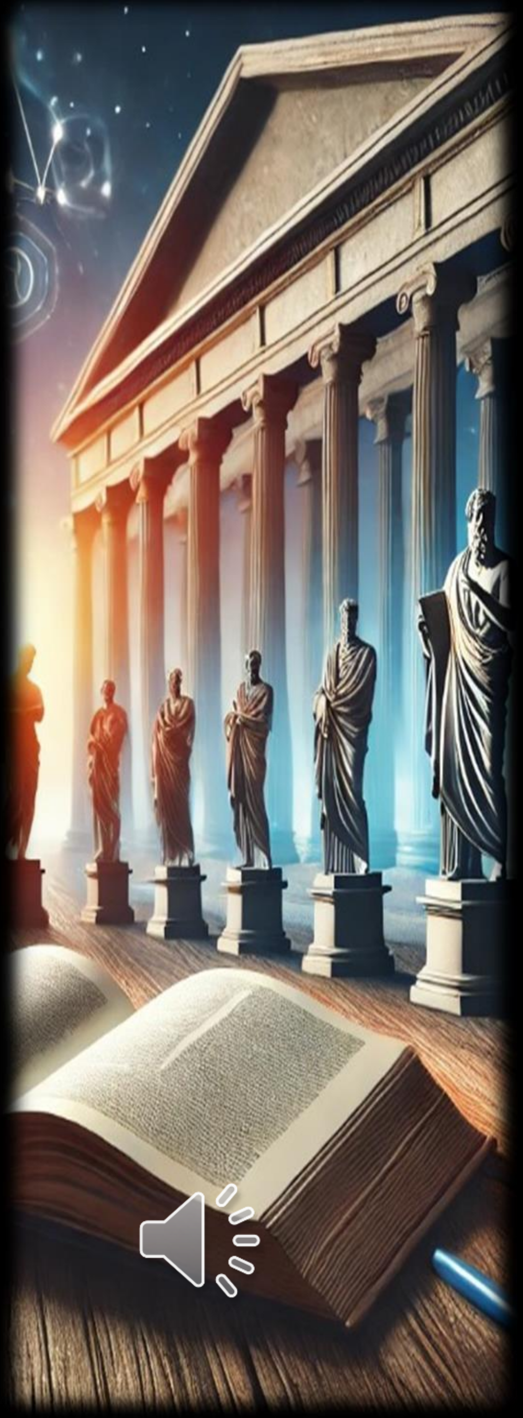
خدا کے وجود کے تمام شواہد میں سے غایاتی طرزِ استدلال سب سے زیادہ معروف ہے۔ یہاں تک کہ مشہورِ زمانہ متشکک ڈیوڈ ہیوم کہتا ہے کہ "نظامِ کائنات میں جہاں کہیں نظر دوڑائیں، ہر ہر جگہ ایک نہ ایک غایت، ایک نہ ایک ارادے اور ایک نہ ایک منصوبے کی کارفرمائیاں ہی نظر آئے گی۔ چنانچہ ایک انتہائی سطحی، بے حد غبی مفکر بھی عموماً اس نظام کو ذرا مشکل ہی سے بے سود و بے کار متصور کر سکتا ہے۔



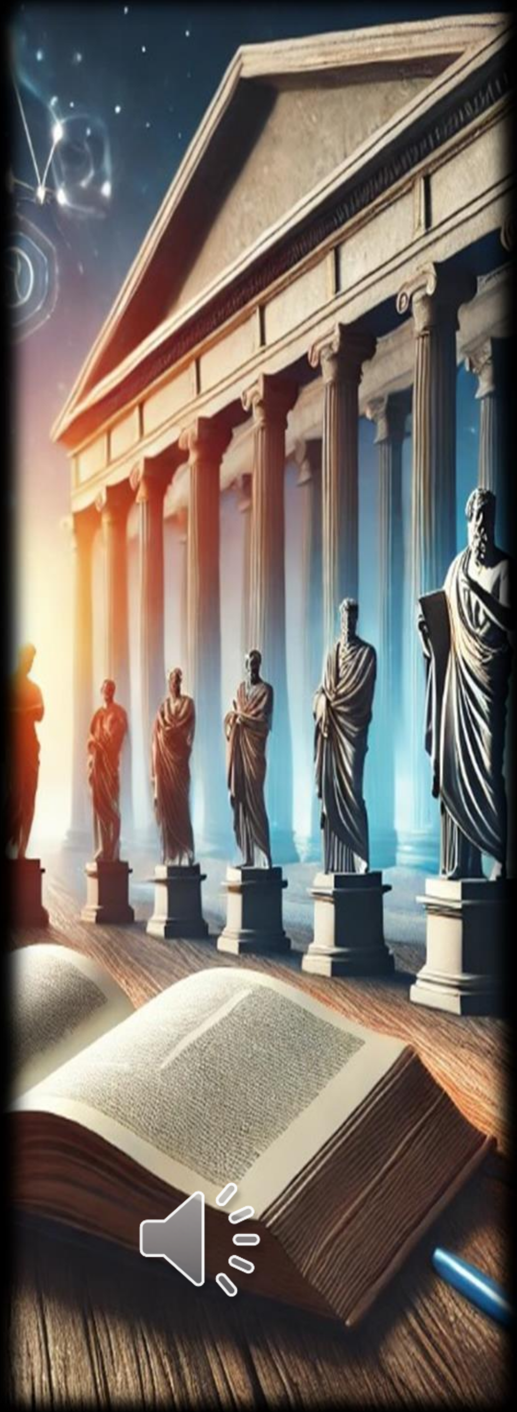
حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی ایسا شاہد کہ جو شاذ و نادر ہی مشاہدوں کی زحمت گوارا کرتا ہے، وہ بھی انتخاب و تدراج، تطبیق و ترتیب کی ان علامات کو دیکھ کر ورطہِ حیرت میں پڑ جاتا ہے اور ایک بامقصد منظم کائنات کا قائل ہو جاتا ہے۔ ذی حیات اشیاء کی ساخت پر اگر ہم ایک گہری نظر ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ ان کی ساخت کا ہر ہر عضو بقائے حیات کے کاروبار میں پوری طرح شریک و معاون ہوتا ہے۔ آنکھ دیکھتی ہے۔ دانت چباتے ہیں۔ ذہن فکر کرتا ہے۔



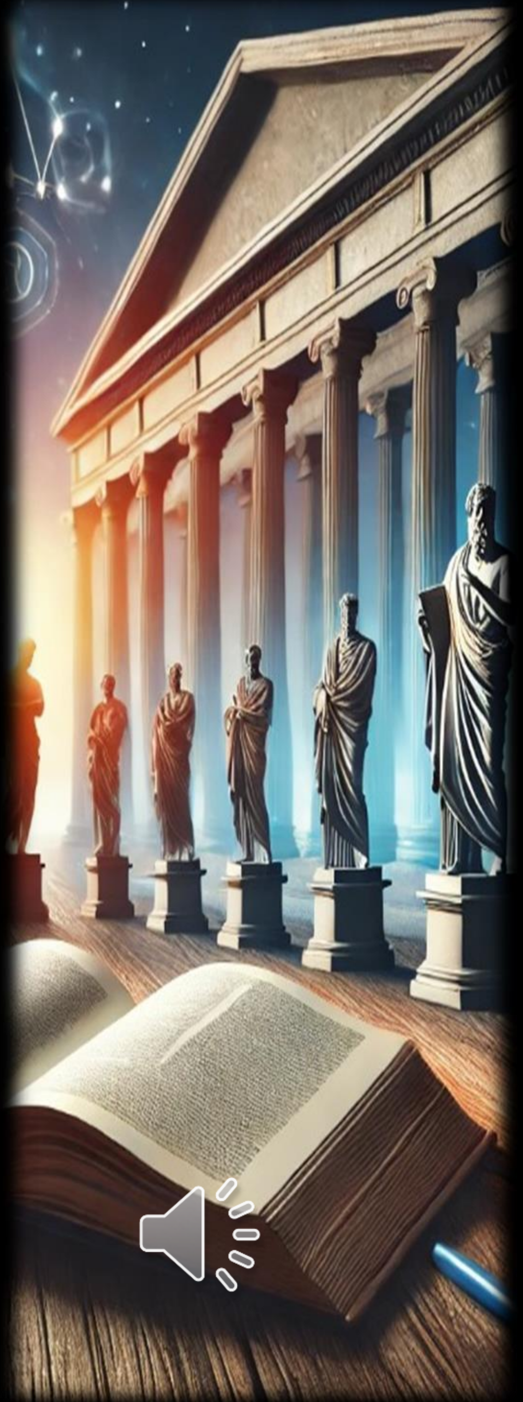
پرندوں کے پر، چوپایوں کے پاؤں، مچھلی کے گلپھڑے، صرف ایک دوسرے سے ان معنوں میں تو ضرور مختلف ہوتے ہیں کہ پر اڑنے میں، پاؤں دوڑنے میں اور گلپھڑے تیرنے میں مددگار ہوتے ہیں، ورنہ ان میں اور کوئی فرق نہیں، اور یہ کہ یہ سب کے سب بقائے حیات ہی کی جانب مشترکہ مساعی میں لگے رہتے ہیں۔



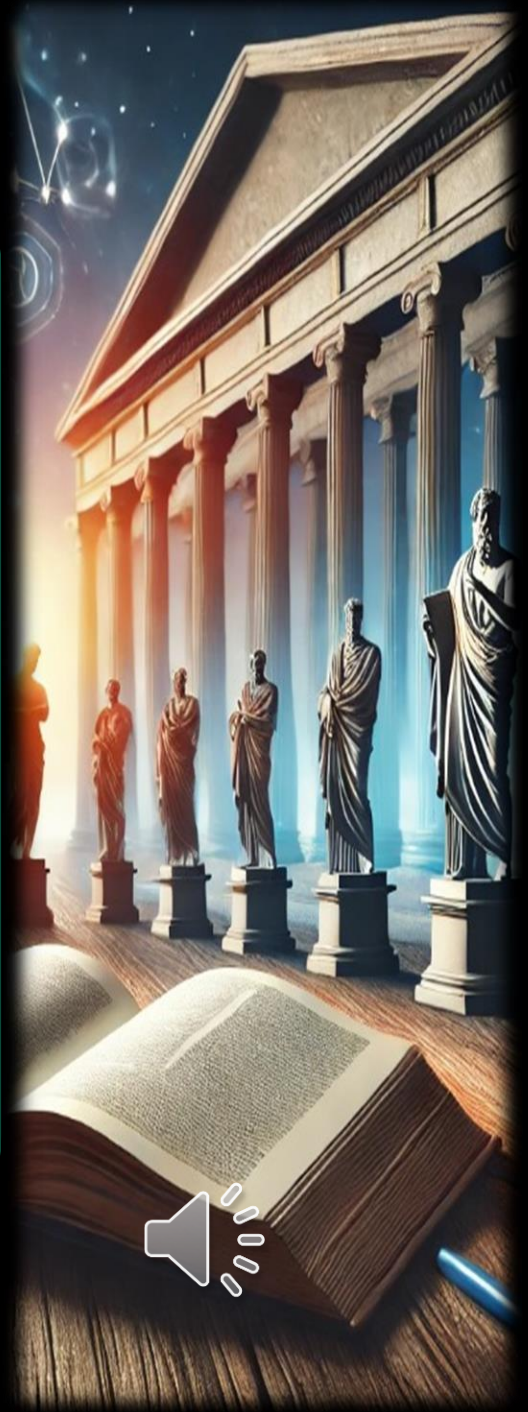
انتخاب و تدراج اور نظم وضبط کے ان مظاہر سے اس امر کی واضح نشاندہی ہو جاتی ہے کہ ان مظاہر کا خالق ایک صانع و عادل وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ ان مظاہر کی توجیہ اندھے میکانکی قوانین کی بنیاد پر نہیں کی جا سکتی۔ بلکہ یہ کسی نہ کسی اصولِ عاقل کی ہدایت کا ہی نتیجہ ہیں۔ سینٹ اکویناس کہتا ہے کہ "لازمی طور پر کوئی نہ کوئی ایسا وجودِ عاقل ضرور ہے جو ان فطری اشیاء اور ان کے مقاصد کا تعین کرتا ہے، اور اسی وجودِ عاقل کو ہم خدا کہتے ہیں"۔



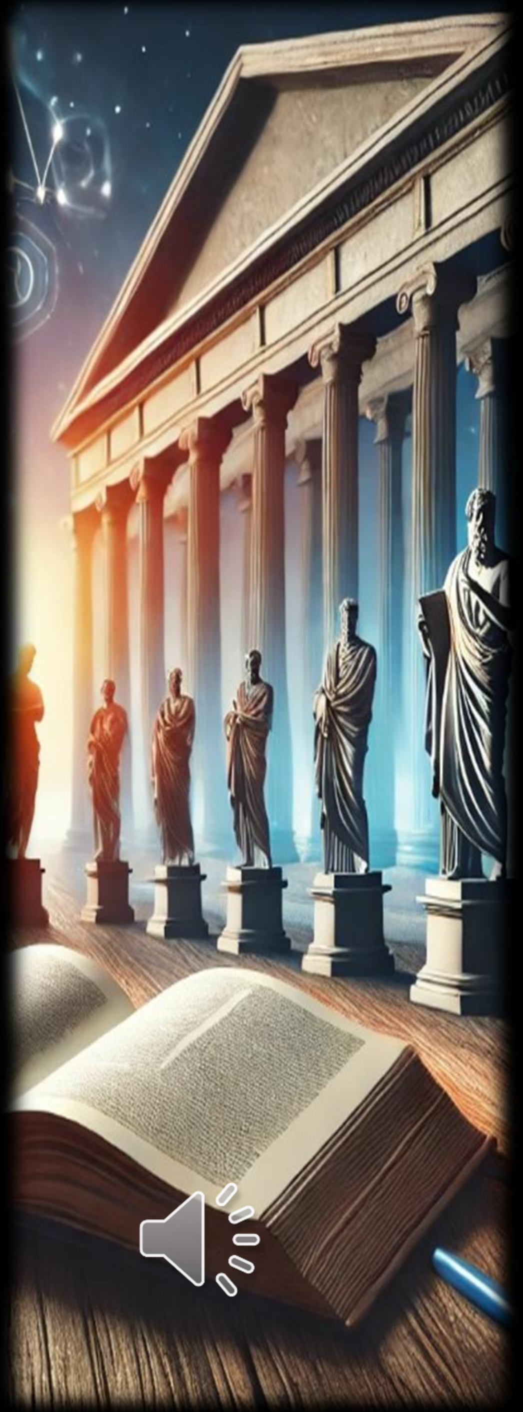
قدیم یونانی فلاسفہ میں افلاطون اور ارسطو نے کائنات کے تشکل میں ایک عاقل و منظم صورت حال پر زور دیا اور کہا ہے کہ اس کارخانۂ عالم کے پسِ پشت ایک نہ ایک مقصدیت کی کارفرمائی ہے۔ فلسفۂ جدید میں تمام تصوریتی فلاسفہ مثلاً فشٹے، ہیگل، فشنر، لاؤتزے، ونڈٹ، پاؤلسن اور بہت سے دوسرے فلاسفہ اس رائے سے متفق نظر آتے ہیں کہ کائنات غایاتی و عاقل، بامعنی اور بامقصد ہے۔ مارٹینو نے بھی منصوبہ بندیوں کی ان علامات کے پیشِ نظر اس کارخانۂ عالم کو ایک لامتناہی اصولِ عاقل پر منطبق کیا ہے۔



دنیا میں مقاصد کو دو طرح پر منطبق کیا جاتا ہے۔ اول طریق تو یہ ہے کہ کائنات میں مقاصد کو خارج سے متعلق کیا جاتا ہے، اور وہ خارج خدا ہے۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ دنیا تصورِ مطلق کی شعور بالذات قوتوں سے کہ جو اس نظم کائنات میں از خود سرایت کئے ہوئے ہے، سے متعلق ہے۔ یہ نظریہ کہ غایات کا تعین دنیا سے خارج کہیں اور سے ہوتا ہے، فلسفیانہ فکر سے میل نہیں کھاتا۔



کیونکہ کوئی ایسا نظریہ خدا کو محض ایک معمار کی حیثیت سے زیادہ کچھ اور نہیں گردانتا، اور اس امر کی توجیہ بھی نہیں کر پاتا کہ خدا اور کائنات میں عضویاتی ربط کیوں کر ممکن ہو پاتا ہے۔ چنانچہ یہ نظریہ کہ غایت عالم کے بطن میں ہے، جس کو ہیگل اور اس کے پیروؤں نے آگے بڑھایا، کائنات کی زیادہ بہتر توجیہ کا باعث نظر آتا ہے۔



پروفیسر ایل ٹی ہنڈرسن جو ہارورڈ یونیورسٹی میں حیاتیاتی کیمیا کے استاد تھے، کہتے ہیں کہ "اور تو اور غیر نامیاتی فطرت میں بھی مقصدیت کا سراغ ملتا ہے۔ انہوں نے بے شمار ایسی مثالیں یکجا کی ہیں، جن سے نئی اشیاء کے ظہور اور ان کے قوت زا امکان اور ماحول کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کی مختلف صورتوں کا پتا چلتا ہے"۔ پروفیسر موصوف کہتے ہیں کہ "اس ہم آہنگی کو میکانکی فارمولوں یا مادی اصولوں پر نہیں پرکھا جاسکتا۔ بلکہ اس کے لئے غایاتی توجیہ کا ہونا زیادہ بار آور اور بہتر ہے"۔

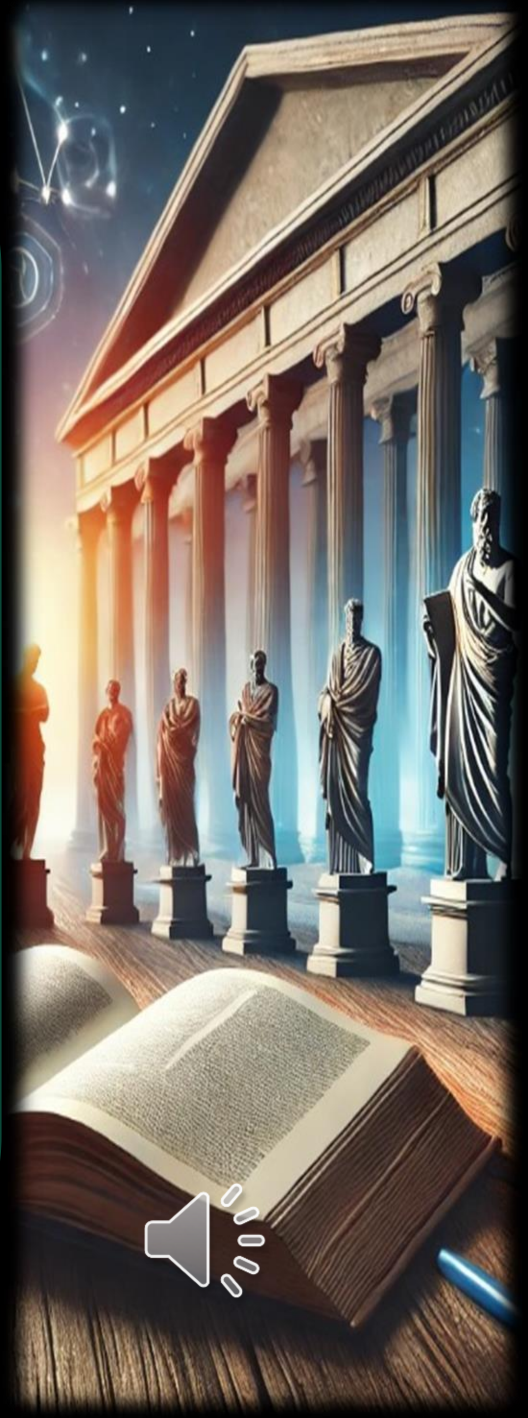


مگر اس دلیل میں بھی کچھ نہ کچھ دشواریاں آڑے آتی ہیں، جن کا تذکرہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے؛

1۔ اس کے دوش بدوش انتخاب و تدارج اور مطابقت کے علاوہ، ایسی بہتیری علامتیں بھی ملتی ہیں جن سے اس دنیا میں بے تکے تناقصات اور مختلف برائیوں کی نشاندہی ہوتی ہے۔ غایاتی استدلال کے حامی مفکرین فطری و اخلاقی شر کو نظر انداز کر دینے میں حق بجانب نہیں۔

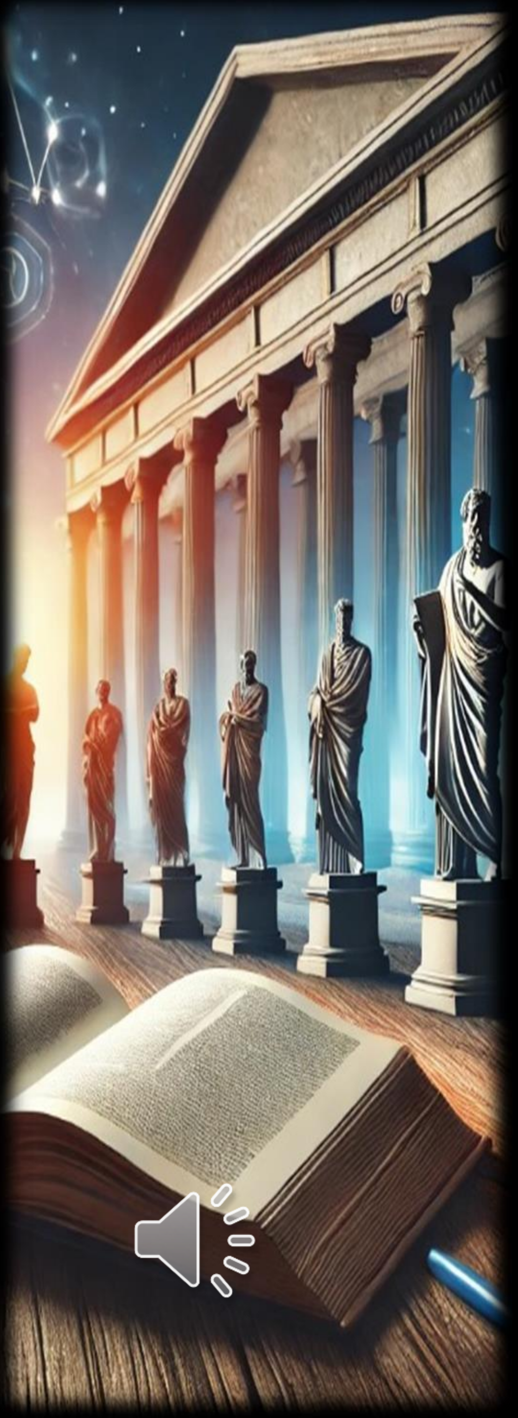
2۔ دوسری طرف خارجی غایت کے تعین کا تصور بھی اس لئے قابلِ اعتماد نہیں کہ یہ خدا کو ایک "مشینی بھوت" کی پستی تک کھینچ لاتا ہے۔ یہاں تک کہ غایت فی البطن کا تصور بھی خدا کے تصور کو ایک کائناتی مواد کی تحدید میں لا جکڑتا ہے۔ اس سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ خدا مادے کا خالق ہے۔

3۔ یہ استدلال خدا کو صرف ایک بہترین صناع کی حیثیت ہی دے پاتا ہے۔ لیکن مذاہب کا خدا تو کچھ زیادہ ہی مقدس و منزہ ہستی ہے، جو یقیناً محض ایک صناع سے کہیں بہتر "صورتِ وجود" ہے۔

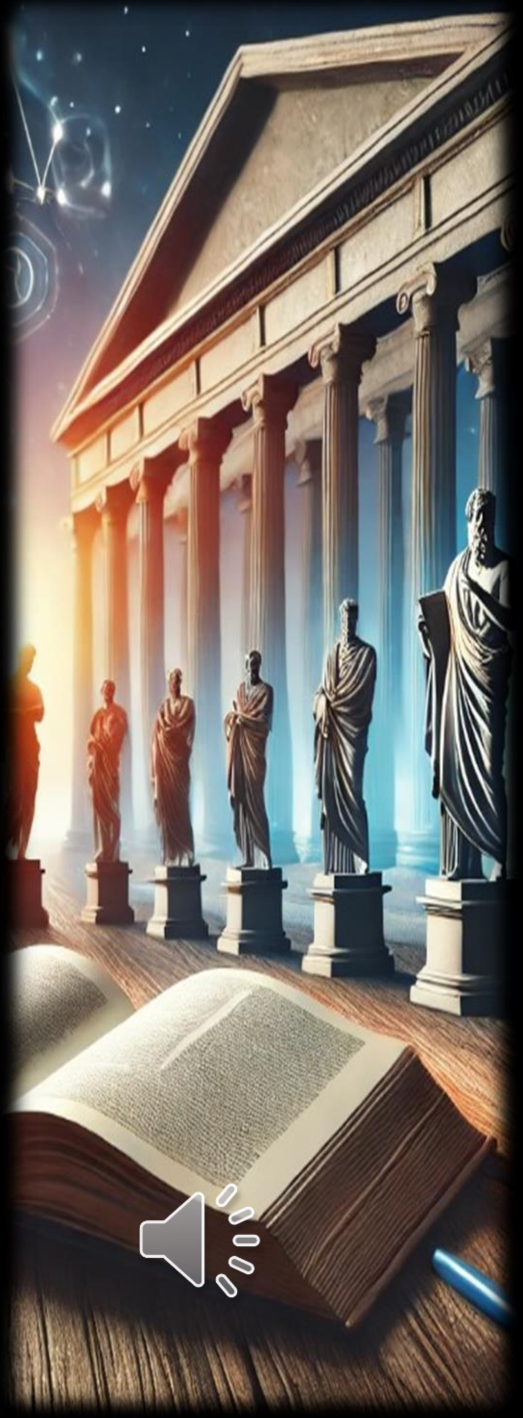


دوسری: وجودیاتی دلیل
(Ontological Argument)

وجودیاتی استدلال عقلیت پرستوں کے یہاں خدا کے وجود سے متعلق ہمارے عقائد کے استحکام کے لئے ایک آلہِ کار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے خود خدا کے تصور سے ہی خدا کے وجود کا استنباط یا اثبات ہوتا ہے۔ گویا یہ کہ تصور ایسی چیز کا ہو سکتا ہے جو اپنا وجود رکھتی ہو۔ یہ روائتی وجودیاتی استدلال سینٹ اینسلم سے منسوب کیا جاتا ہے۔



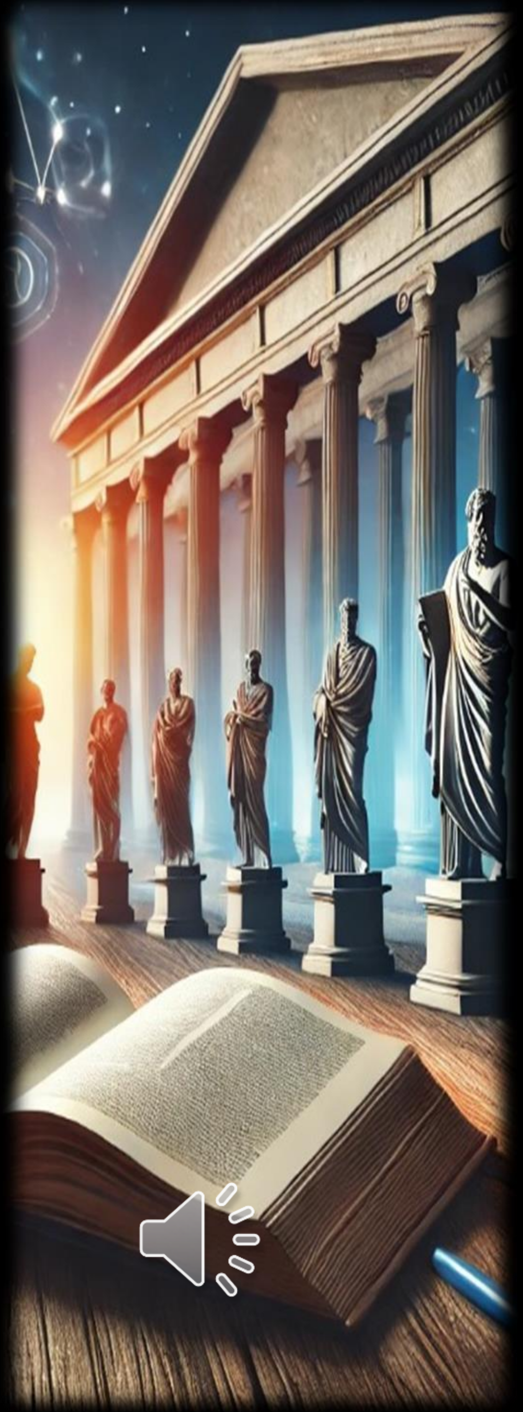
اینسلم کہتا ہے: "ہم خدا کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ وہ ہماری فکر کا سب سے بڑا امکانی معروض ہے۔ لہٰذا جب کوئی معروضِ فکر موجود ہی نہ ہو تو اس جیسا کوئی دوسرا معروض بالکل اسی کے مانند موجود ہو سکتا ہے، جو یقیناً اس سے بڑا ہو گا۔ غرضیکہ فکر کے تمام تر ممکنہ معروضات میں سب سے بڑے معروض کو لازماً موجود ہونا چاہیئے۔



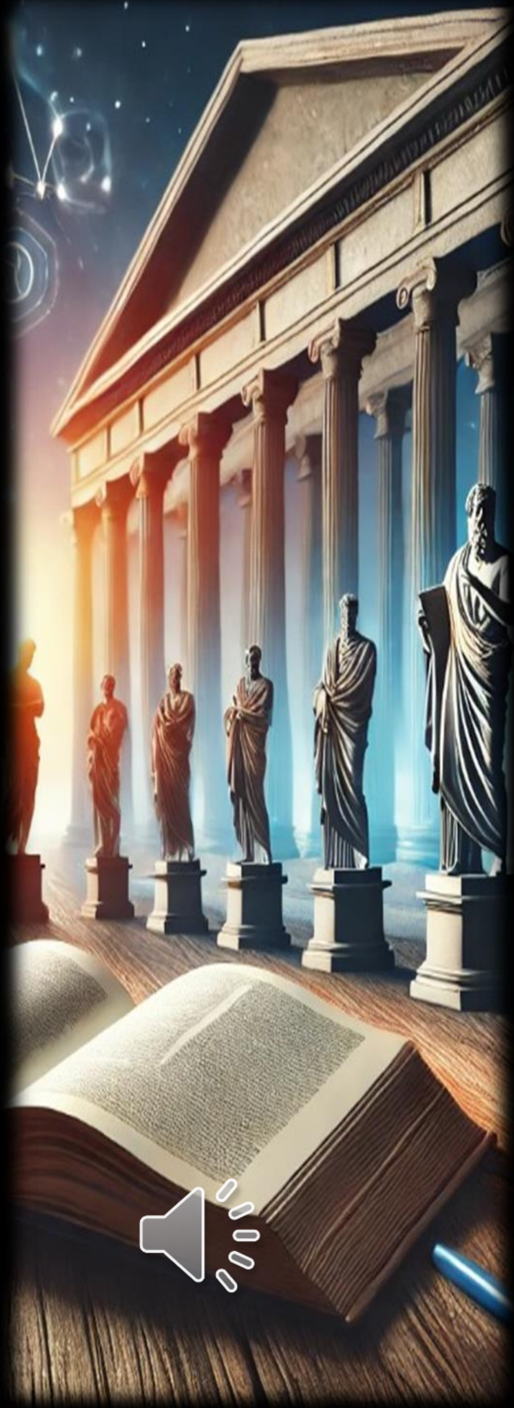
لہٰذا عظیم سے عظیم تر اور عظیم تر سے عظیم ترین، اور پھر اس سے بھی عظیم تر کا وجود تو ممکن ہے۔ خواہ یہ سلسلہ کتنا ہی لامتناہی ہو، آخر کار خدا ہی کے وجود پر منتج ہو گا۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ "خدا ہے"۔ یہ استدلال ہمیشہ ہی مذہبی افراد کی جانب سے ہدفِ تنقید بنا رہا اور ایک وقت وہ آیا کہ یہ استدلال لوگوں کے ذہن سے محو ہو گیا۔ تا آں کہ اسے ایک بار پھر ڈیکارٹ نے مدلل طریق پر پیش کیا۔



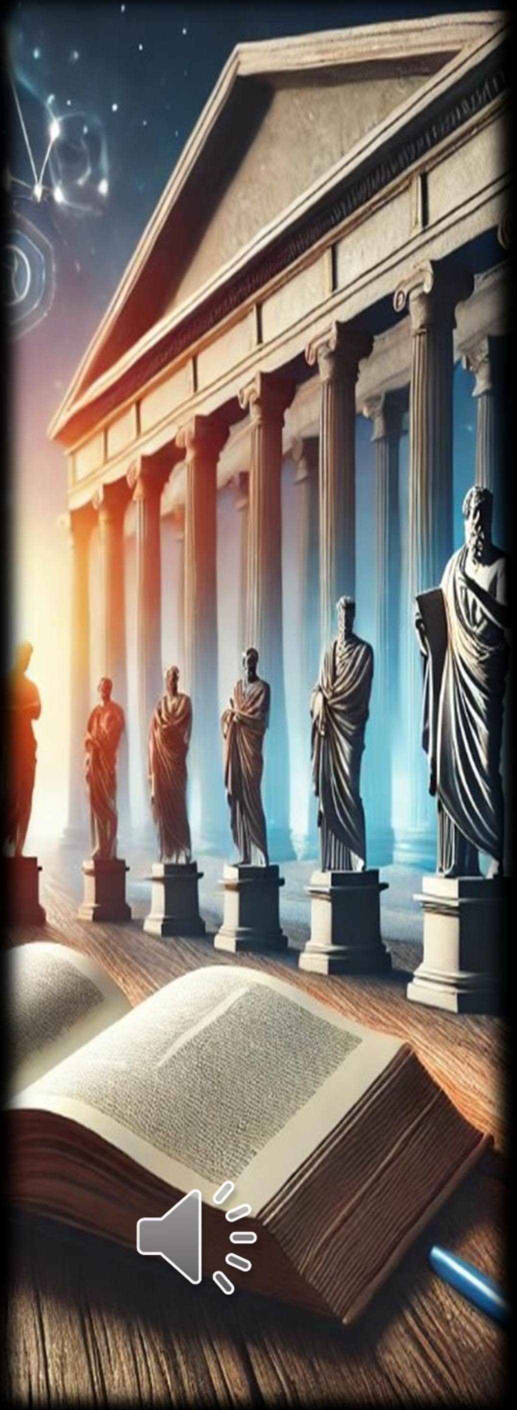
نفسی تصورات کے تجزیے کے واسطے سے ڈیکارٹ نے یہ استدلال
کیا کہ ہمارے مختلف وہبی تصورات ہوا کرتے ہیں، جن کے دوران ہم
مخصوص تصورات مثلاً لامنتہیٰ، خود مختار اور اکمل وجود کا ادراک کرتے
ہیں۔ مگر علیت کی قدر و قیمت اس امر کی مقتضی ہے کہ ہر معلول کے
خاصے اسباب ہونا لازمی ہیں۔ لہٰذا اس لامتناہی اور اکمل وجود کو معلول
گردانتے ہوئے ڈیکارٹ کے پیشِ نظر پھر ایک مسئلہ تھا کہ آخر اس
معلول کی بھی کوئی نہ کوئی موزوں علت تلاش کی جائے۔ ہم بذاتِ
خود کسی ایسے تصور کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہوا کرتے۔



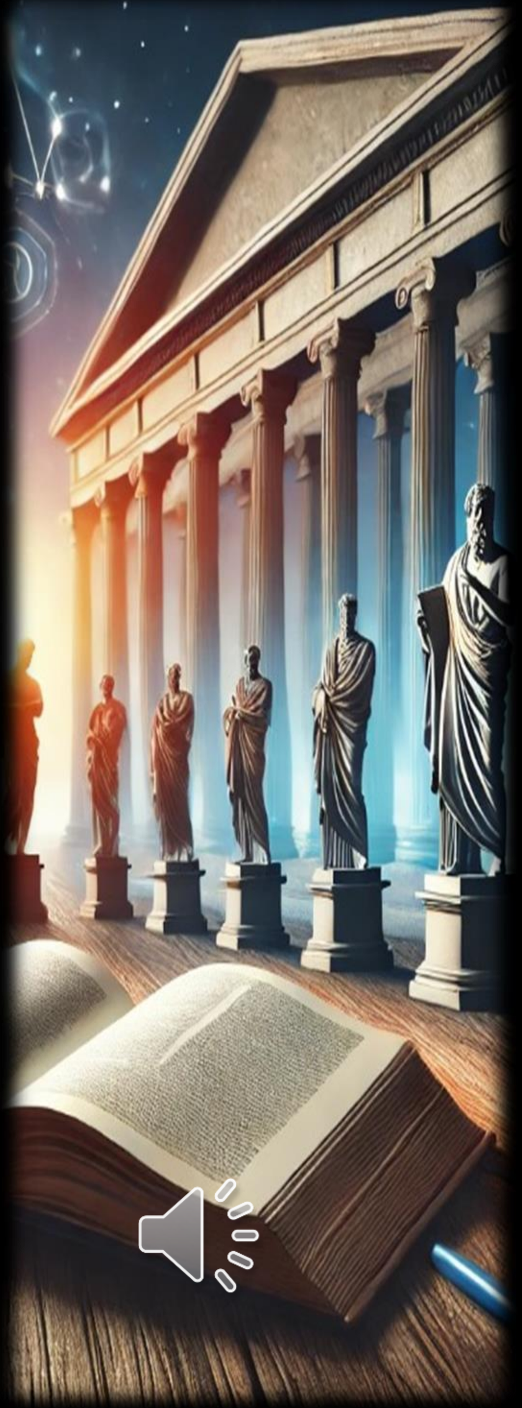
کیونکہ ہم تو خود بھی محدود اور نامکمل وجود کی حیثیت رکھتے ہیں۔
خدا کے وجود کا اثبات اینسلم کا وجودیاتی اثبات نہیں ہے بلکہ یہ عِلی
اثبات ہے، جو ہمارے اکمل وجود کے تصور پر مبنی ہے۔ اس استدلال
کے بیان کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تمام دوسری اشیاء کے تصورات، جو
کہ ناممکن ہیں، اپنے اندر محض وجود کا امکان رکھتے ہیں۔ مگر اکمل
وجود کا یہ تصور لازمی وجود کی صورتِ حال ہے۔ چنانچہ خدا ایک اکمل
وجود کی حیثیت میں بغیر موجود ہوئے، متصور ہی نہیں ہو سکتا۔ خدا کا
وجود مکمل اکملیت کے پیکر کی صورت میں لازماً لازم آتا ہے۔



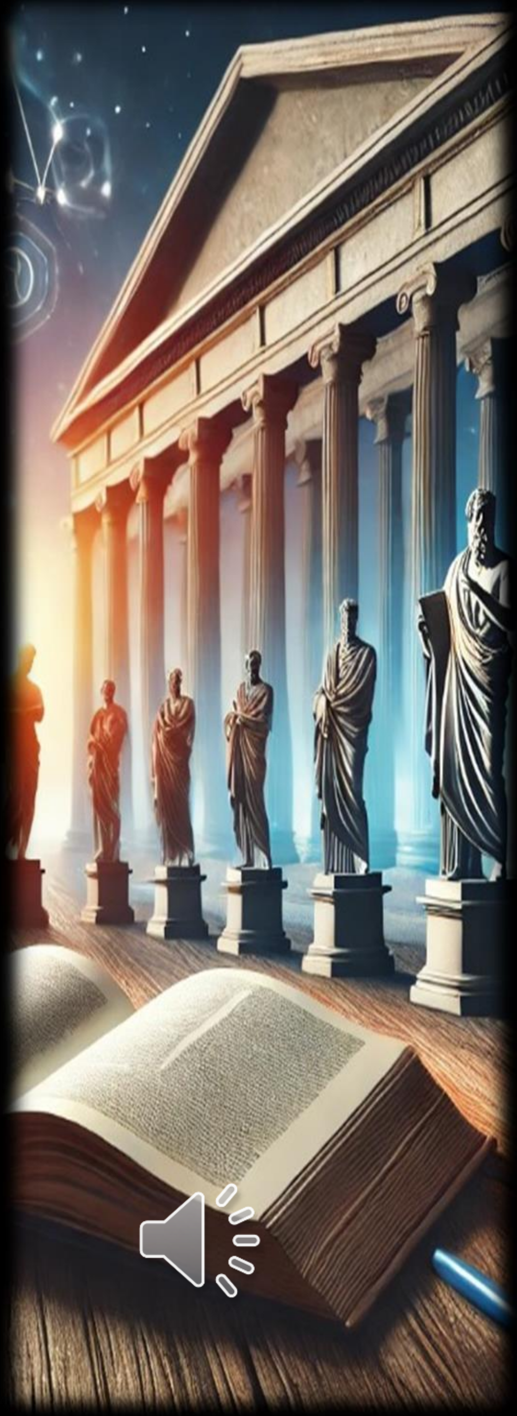
ڈیکارٹ اپنے مفہوم کو ریاضیات کے حوالے سے یوں بیان کرتا ہے کہ "وجود کے ہست کا تصور، وجود کے تصور میں اسی طرح شامل ہے، جس طرح کسی مثلث کے تصورِ محیط میں یہ تصور بھی شامل ہے کہ اس کے تین زاویے ہوں گے، اور ان زاویوں کا مجموعہ دو زاویہ قائموں کے برابر ہو گا۔" خدا کے وجود کے اثبات کے سلسلے میں یہ ایک وجودیاتی دلیل ہے۔ لیکن یہاں پھر ڈیکارٹ کا استدلال، اینسیلم کے استدلال سے ایک ذرا مختلف ہے۔ تاہم کانٹ نے اس وجودیاتی استدلال کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔



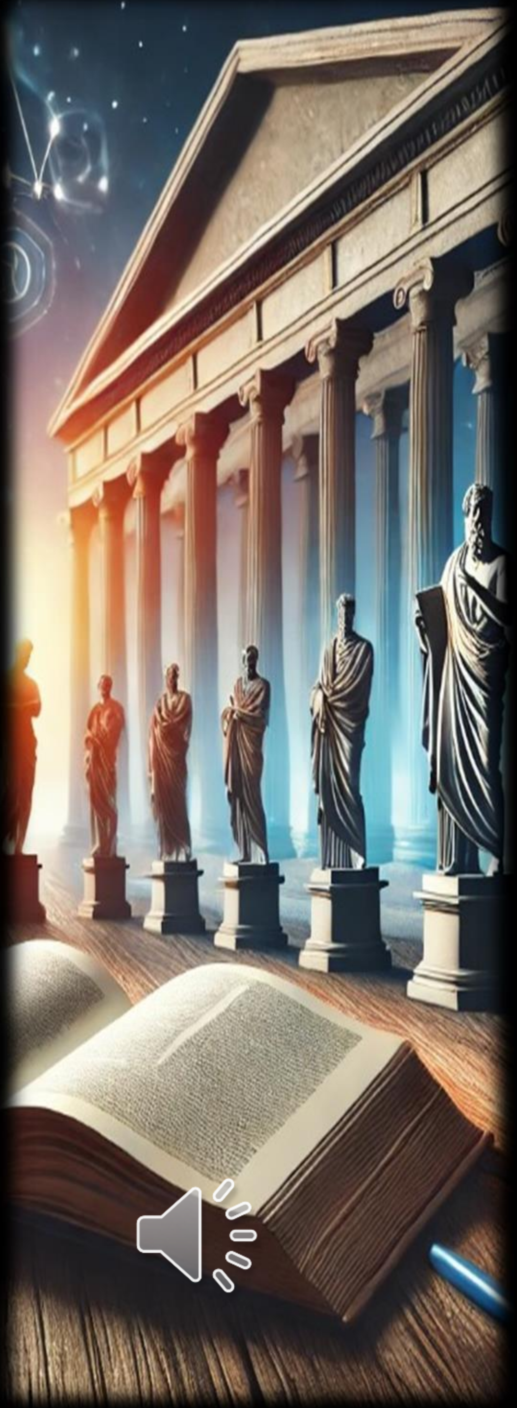
اُس نے اِس امر کی نشاندہی کی ہے کہ خدا کی وجودیاتی دلیل دراصل اس مفروضے پر مبنی ہے کہ تصورِ خدا "ایک لازمی تصور ہے"۔ وہ کہتا ہے کہ اس استدلال میں، افکار سے حقیقت تک، ایک بِلا توجیہ جست کو دخل ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کوئی آدمی اپنے ذہن میں تین سو ڈالر (جو اس کے ذہن میں ہیں) گویا واقعتاً اس کی اپنی جیب میں بھی موجود ہوں۔ کانٹ کہتا ہے کہ خدا کے تصور سے ہم اس کے وجود کے معقول تصور کا استخراج تو کر سکتے ہیں، مگر خدا کے حقیقی اور واقعی وجود کا ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا۔



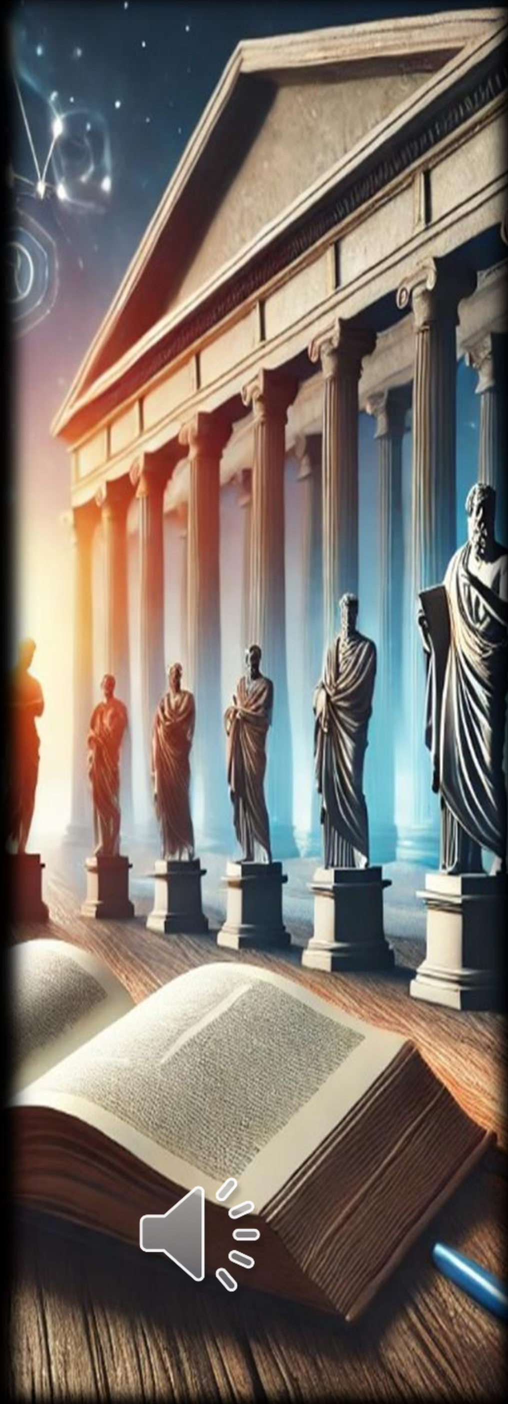
کانٹ پھر کہتا ہے کہ یہ ایک تضاد ہے۔ مثلاً یہ کہ اگر کوئی ایسا مثلث ہوتا جس کے تینوں زاویے دو زاویہ قائموں کے برابر نہ ہوتے، بالکل اسی طرح یہ بھی ایک تضاد ہے کہ ایسا کوئی خدا ہو جو لازماً موجود ہو۔ چنانچہ ان صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی ہمارے کسی موضوع کا قیام ممکن ہی نہیں، اگر معروض کو ہم منسوخ کریں یا اس سے قطعِ نظر کر لیں۔



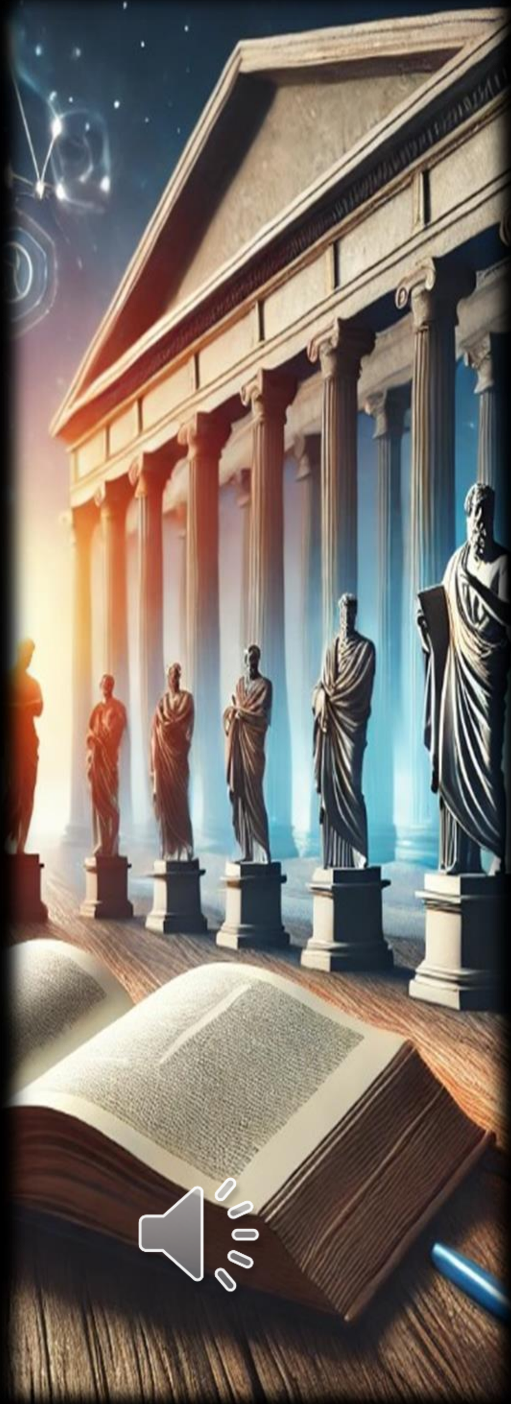
ایک مثلث کے تصور میں اس کی اس صفت کا تصور شامل ہے کہ اس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہو گا۔ اسی طرح خدا کے تصور میں اس کے وجود کا تصور بھی شامل ہے۔ لیکن کانٹ پھر پوچھتا ہے کہ آخر ہم یہ کیوں فرض کریں کہ "مثلث ہے"، یا "خدا ہے"؟ ہم اگر دونوں ہی صورتوں میں موضوع کو مسترد کر دیں تو معروضات کے استرداد میں کسی تضاد کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔



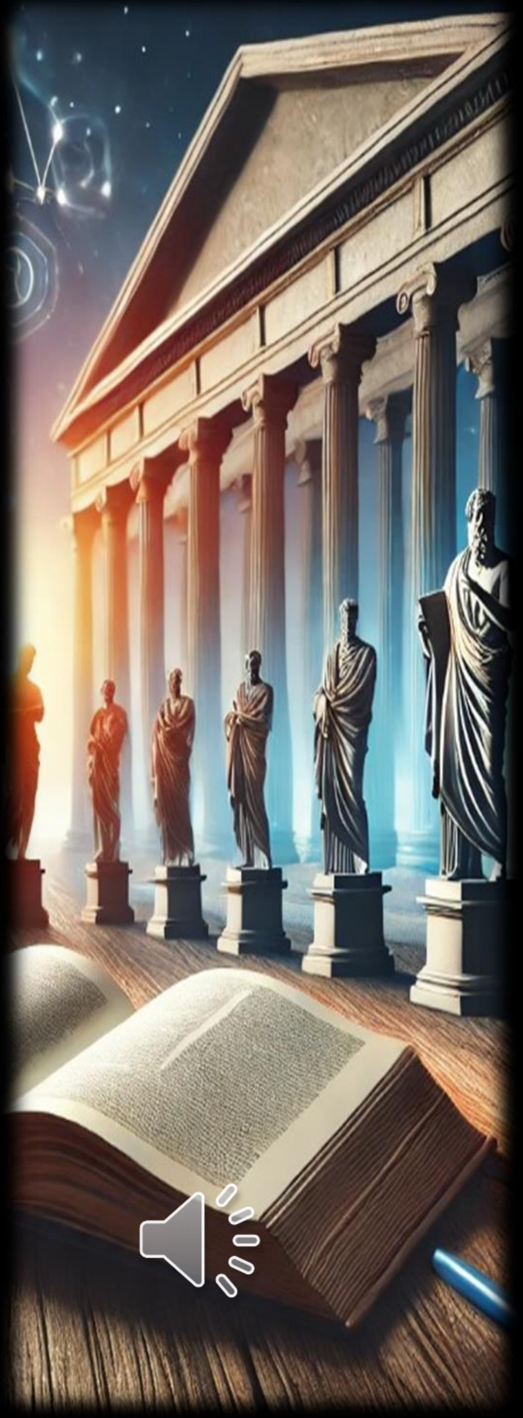
خدا کے بارے میں ڈیکارٹ کے وجودیاتی اثبات کی حیثیت، جس زمانے میں وہ پیش کیا گیا، ایک منطقی استدلال کی تھی، اور غالباً اس استدلال پر اعتراض کی کوئی ممانعت بھی نہیں تھی۔ کیونکہ کانٹ نے اسے ہدفِ تنقید بنایا تھا۔ تاہم ڈیکارٹ اب اتنا احمق بھی نہیں تھا جیسا کانٹ نے اسے سمجھا تھا۔ اس نے یہ بھی دعویٰ نہیں کیا کہ خدا اپنے وجود کے لئے محض تصورات کا پابند ہے۔ اس کے استدلال کی بنیاد فکرِ محض نہیں تھی۔ بلکہ وہ فکر کی مقتضیات سے استنباط کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا اعتمادِ فکر کا ایک دوسرا پہلو ہے۔



پرنگل پیٹی سن کہتا ہے کہ وجودیاتی استدلال دراصل عقل بالذات کے اساسی اعتماد کے اظہار کی سعی کرتا ہے۔ تین سو ڈالروں کا خیال تو ہمارے ذہن سے محو ہو سکتا ہے۔ لیکن خدا کے تصور کو اپنے ذہن سے جھٹک دینا ممکن نہیں۔ ہمارے مفکر وجود کی انسانی فطرت کا یہ لازمی خاصہ ہے کہ ہمارے یہاں خدا کا کوئی نہ کوئی تصور ہمہ وقت موجود ہو۔ دراصل تصورِ خدا ہماری تمام فکر کا ماحصل ہے۔ بلکہ ایسی فکر جو تمام دوسرے افکار کا سرچشمہ ہے۔



لہٰذا جان کیئرڈ کے نزدیک وجودیاتی استدلال کے
حقیقی معنی یہ ہیں کہ بحیثیت ایک روحیتی وجود کے ہماری
تمام شعوری زندگی کا انحصار ایک آفاقی خود آگاہی، ایک
مطلق روحیتی زندگی پر منحصر ہے، جو محض ایک
موضوعی تصور ہی نہیں بلکہ اپنے ساتھ ایک حقیقی
اور لازمی وجود کا اثبات بھی رکھتا ہے۔

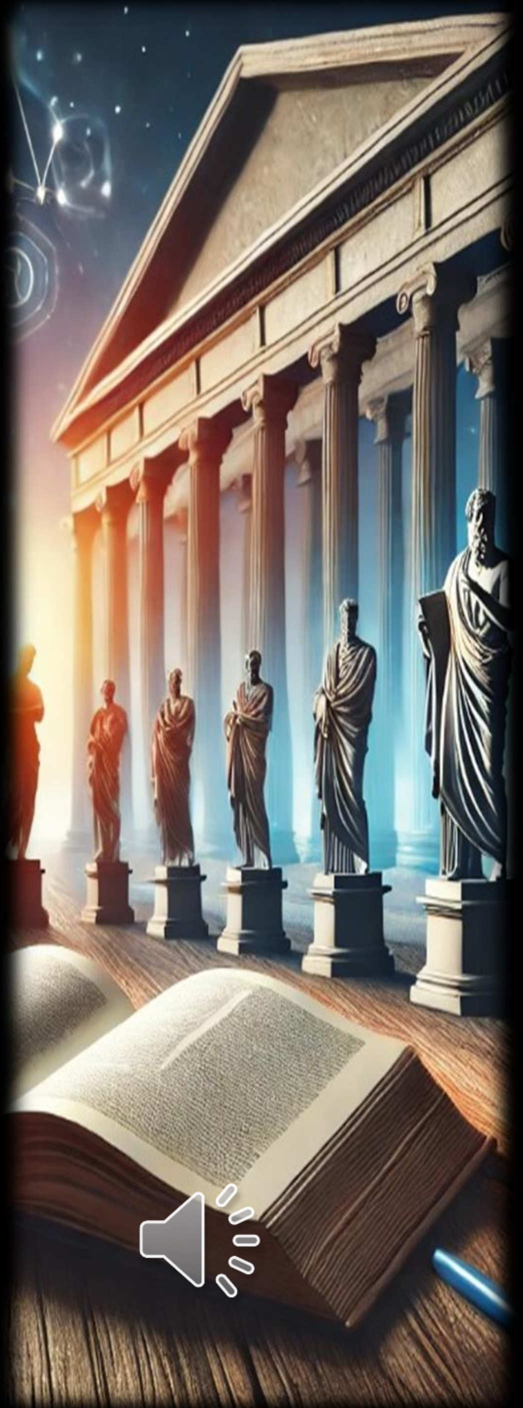


تیسری: کائناتی دلیل
(Cosmological Argument)

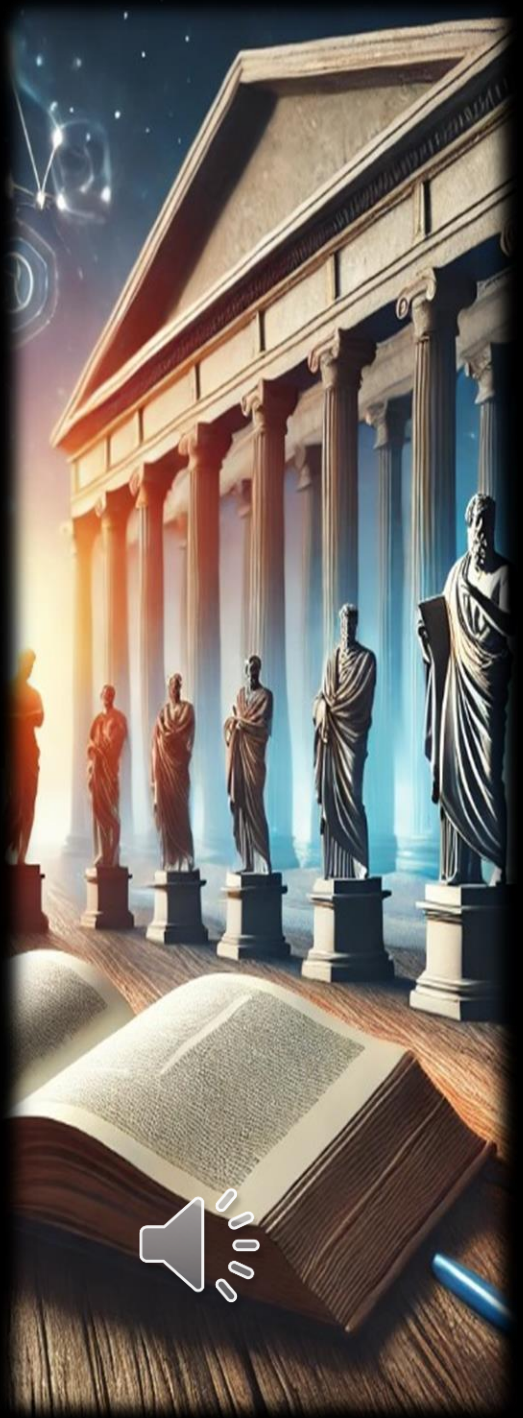
کونیاتی استدلال خدا کے وجود کے اثبات کی ایک ایسی کوشش ہے، جس کا انحصار نظامِ کائنات کی ماہیت کے تجزیے پر ہے۔ اس استدلال کی بھی عموماً دو صورتیں بیان کی جاتی ہیں؛

1۔ کائنات کو معلول کی حیثیت دی جاتی ہے، اور خدا کو اس معلول کی علت متصور کیا جاتا ہے۔

2۔ کائنات کی حیثیت ایک مظہر کی ہے، جس کی حقیقی تعقلی ماہیت کو خدا میں فرض کیا جاتا ہے۔

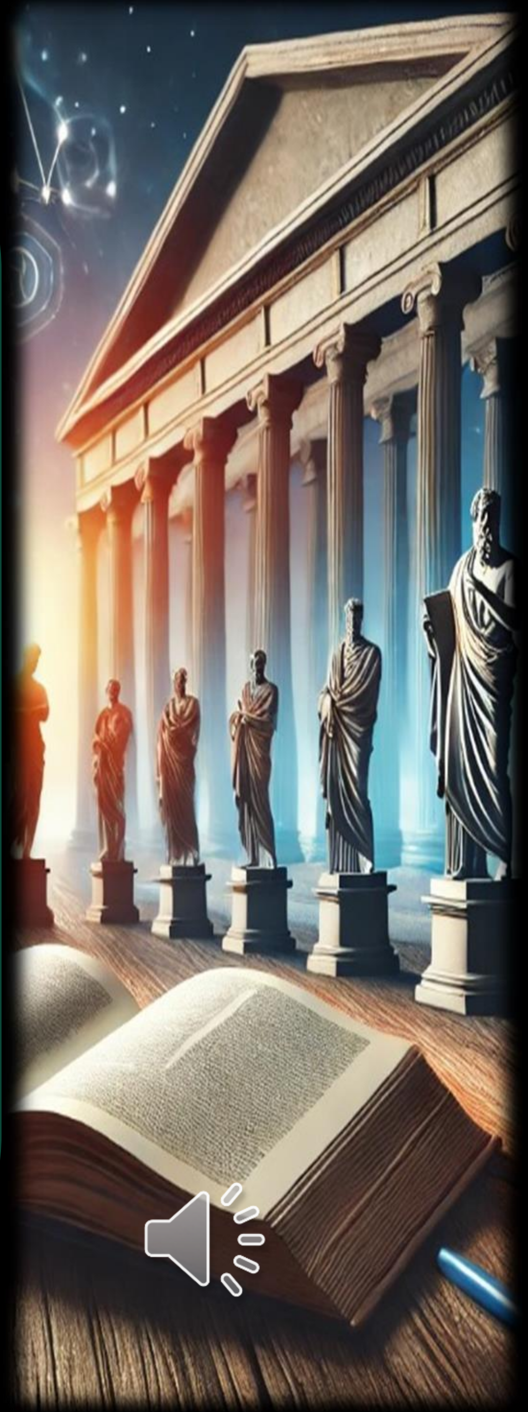


ہم یہاں دونوں صورتوں کا مختصر جائزہ لیں گے؛



پہلی صورت

کائنات معلولات کا ایک نظام ہے، جس کا تنقیدی تجزیہ کائنات کو اس کے مقدم حالات کے معلولات کے طریق پر اخذ کرتا ہے، اور پھر وہی حالات مزید تجزیے کے بعد کچھ دوسری علتوں کے معلول قرار پاتے ہیں، جو اپنی باری آنے پر اپنی مقدم علتوں کے معلول بن جاتے ہیں۔ غرضیکہ یوں ہماری مساعی، مظہری اشیاء کے تیقن کے سلسلے میں ایک لامتناہی رجعت کا طویل زنجیرہ بناتی چلی جاتی ہیں۔

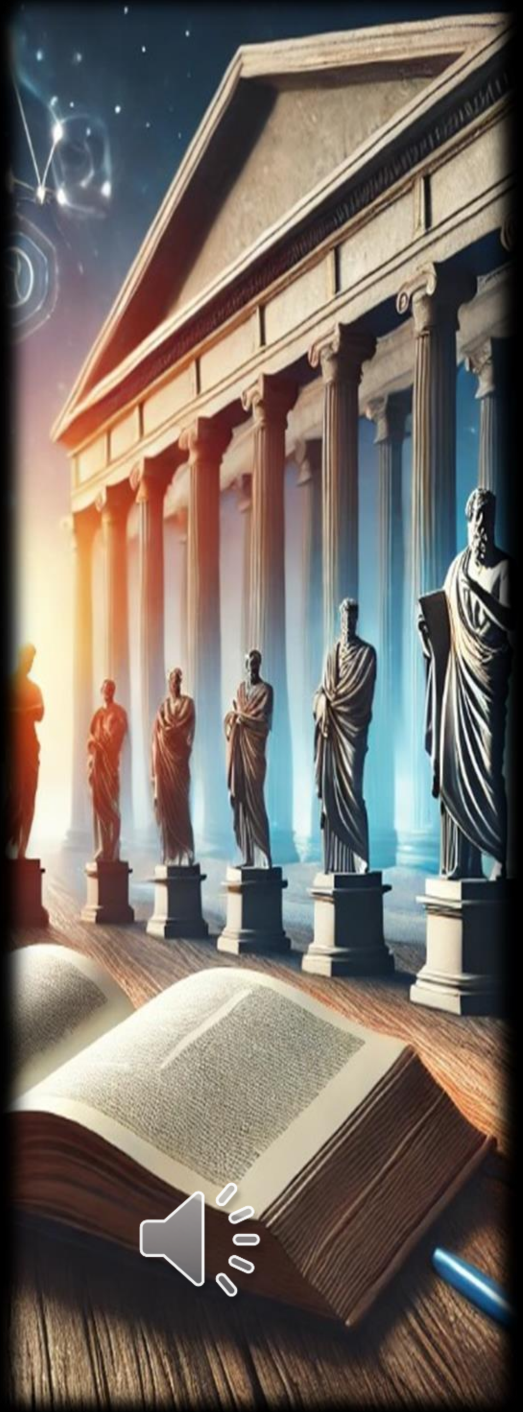


لیکن کسی ایک صورتِ حال کا قائم رہنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔
کیونکہ یہ صورتِ حال ایک قطعی توجیہ کے طور پر غیر تسلی بخش ہے۔
علتِ اول کا مفروضہ جو موجود بالذات، بالذات علت کی حیثیت رکھتا
ہے اور جو تمام موجودات کی ایک بہتر توجیہ پیش کرتا ہے، زیادہ بہتر
ہے، اور یہی بالذات علت، اور موجود بالذات علتِ اول خود خدا ہی
کی اپنی ذات ہے۔

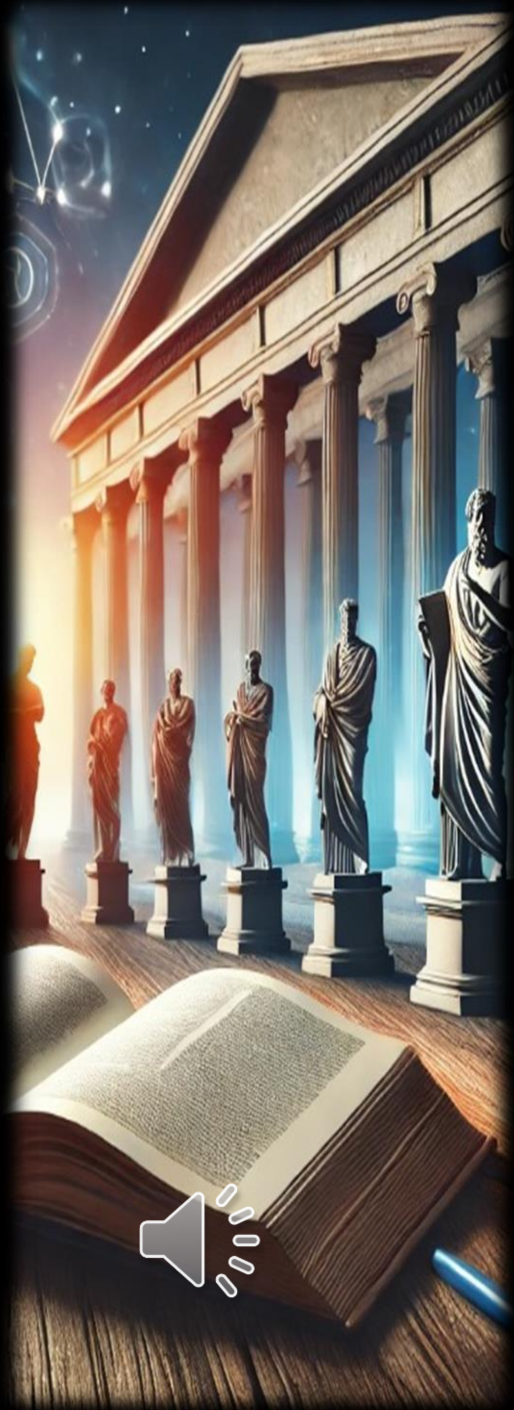


دوسری صورت

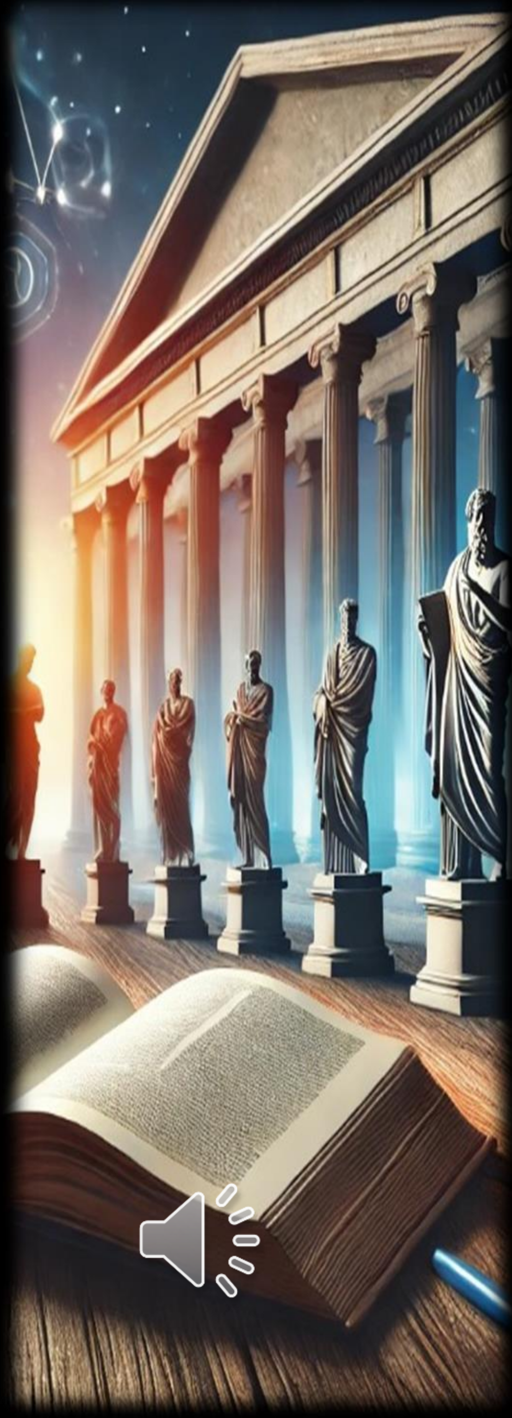
مظہری کائنات عارضی، فنا پذیر اور غیر حقیقی ہے۔ دنیا کا یہ مظہری پہلو انسان کے ذہن میں اس تجسس کا سبب بنتا ہے کہ آخر کار کوئی نہ کوئی مستقل و غیر متغیر اور یقینی وجود ہونا چاہئے، اور ایسا وجود خدا کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا۔



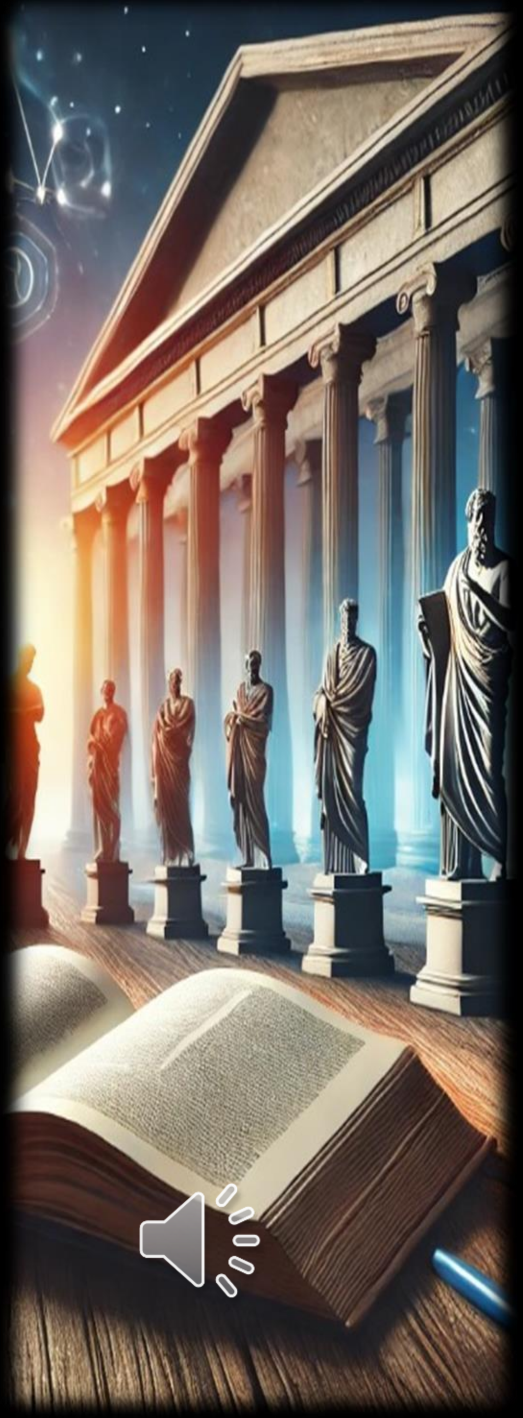
ہمارا محدود شعور یا فکرِ محدود خود بھی ایک ایسی ماورائیت کی جانب ایک واضح اشارہ کرتا ہے کہ ہماری یہ دنیا ایک ایسا علاقہ ہے جس میں محسوس و عارضی اشیاء اپنا وجود رکھتی ہیں اور کم از کم ایک ایسے تصور سے ایک ایسا رشتہ ضرور بنتا ہے جو غیر مرئی اور ابدی حیات کی نشان دہی کرتا ہے۔ یعنی ایک ایسا وجود جو غیر متنوع ہو، ہونا چاہئے، یا یہ کہ جہاں تغیر کا کوئی عکس نہ ہو۔



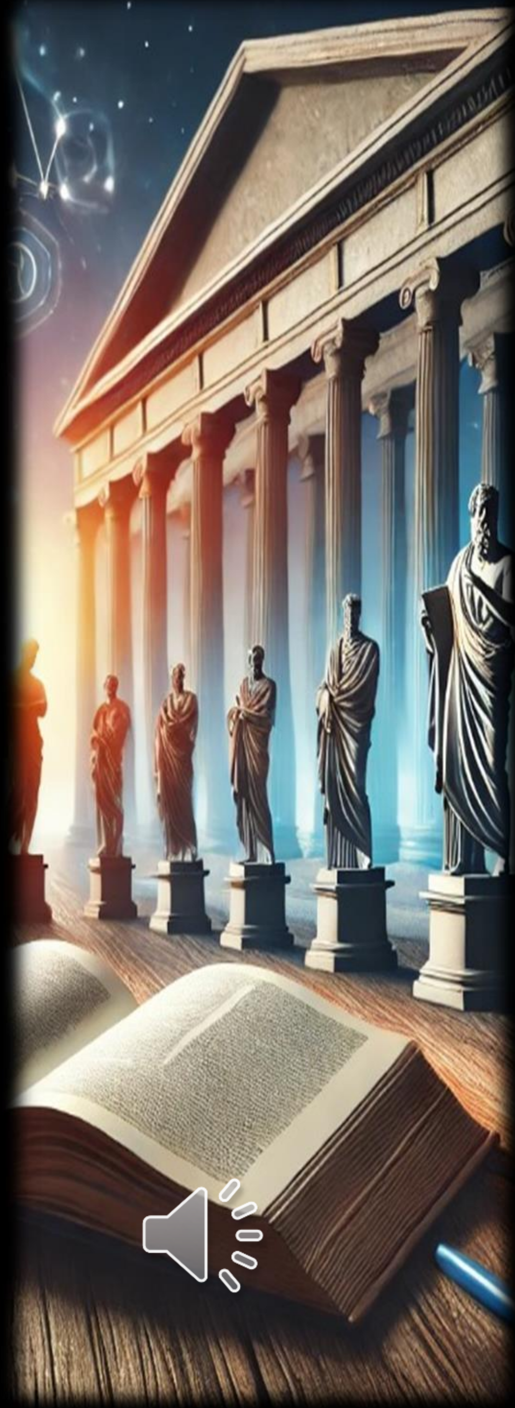
ڈاکٹر مارٹینو نے کونیاتی استدلال کو ایک ذرا مختلف انداز سے پیش کیا ہے۔ اس کے استدلال کی بنیاد علیت کے تصور کے تجزیے پر مبنی ہے۔ مارٹینو کے خیال کے مطابق علت کے تصور سے طاقت، قوت و توانائی، حکم و ہدایت کا ہی تصور ہمارے سامنے آتا ہے۔ ایک مخصوص علت نتیجہ کے طور پر اپنے ان ہی اصولوں کے سبب ایک مخصوص معلول بھی پیدا کرتی ہے۔



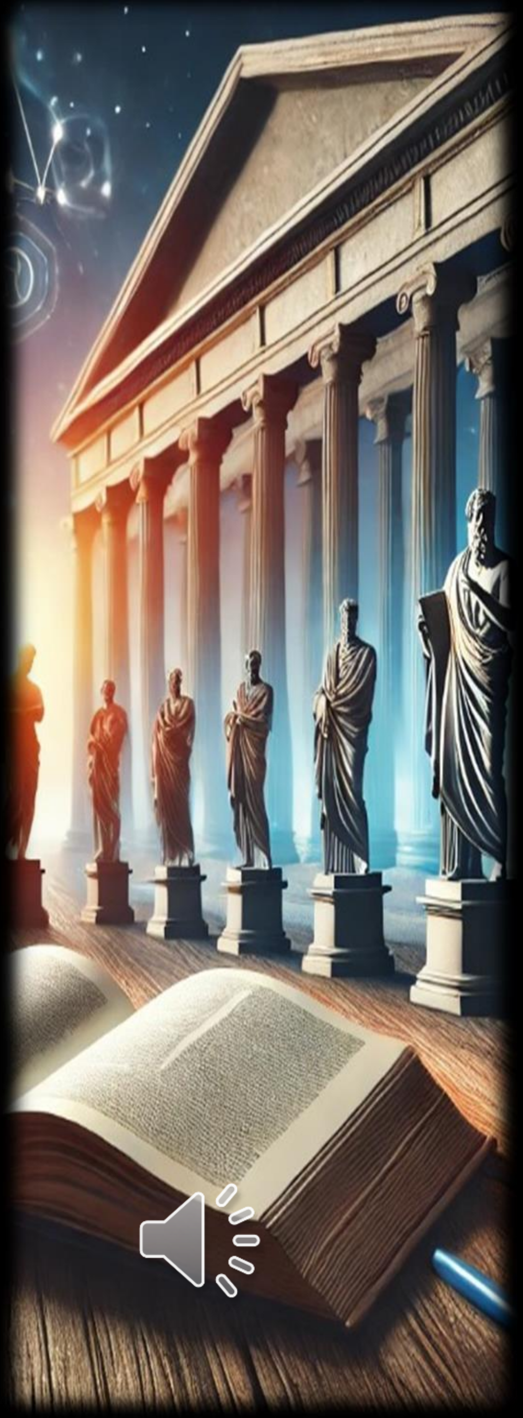
لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ طاقت، قوت و توانائی، حکم و ہدایت کے تصورات کو ہم خود ہی اپنی نفسی فعلیت کے مشاہدہِ باطنی کے تجزیے کے واسطے سے اخذ کرتے ہیں۔ ہم نفسی توانائی سے آگاہ ہوتے ہیں اور یہی آگہی ہماری اکثر فعلیتوں کے لئے رہنما قوت کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر ہمیں اپنے ارادے کا اولین علم ہوا کرتا ہے۔



آرمسٹرانگ کہتا ہے کہ "ضوئے کاشفہ کی ایک ہی جھلک مجھے "اپنے ارادے" کی باشعور قوتِ نافذہ کا عرفان دیتی ہے، اور ساتھ ہی اس کے مقابلے میں ایک دوسری قوت کا احساس بھی ہوتا ہے، اور میں یہ محسوس کرنے لگتا ہوں کہ "وہ بھی" میرے ارادے ہی کی طرح کوئی دوسرا ارادہ ہے"۔ یعنی بہ الفاظِ دیگر جب کبھی کسی معلول میں کوئی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو ہمارا یہ یقین ہوتا ہے کہ اس وقوعہ کا سبب ایک قوتِ ارادی ہے۔

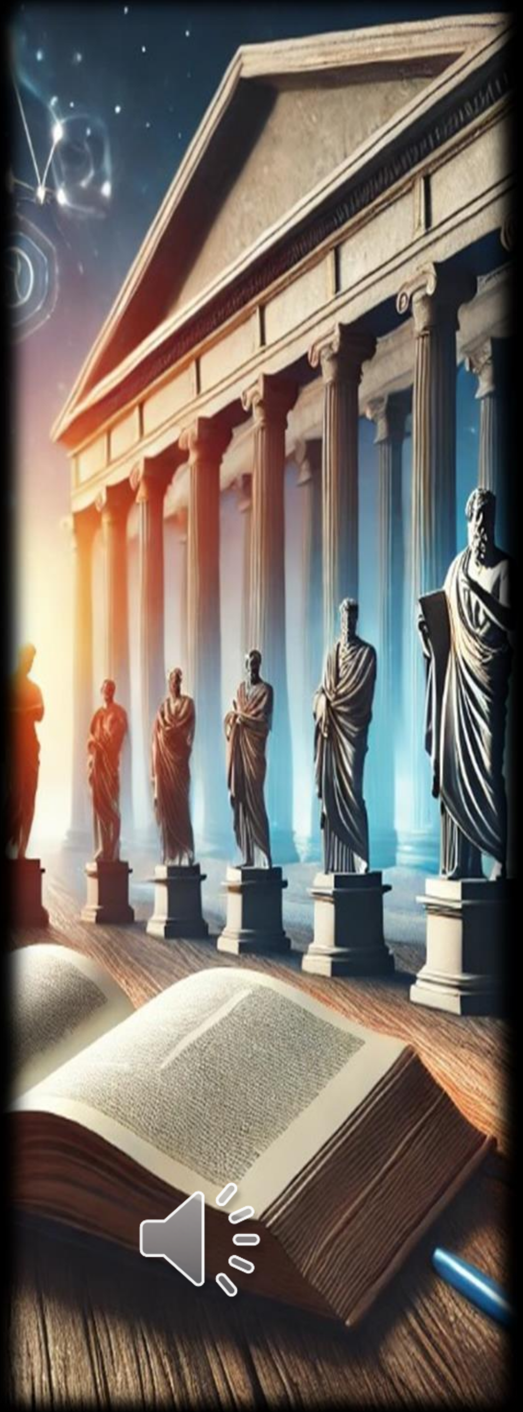


چنانچہ اسی تصور پر تمام کائنات کو قیاس کیا جا سکتا ہے، جس کی علت لامتناہی طور پر طاقتور، مکمل، موجود بالذات اور شعور بالذات ارادہ ہے۔ لہٰذا ایک ایسے ارادے کو ہی ارادہِ خداوندی کہا جانا چاہیئے اور جسے تمام عالم کا حاکم و خالق ہونا چاہیئے۔ مگر اس طرزِ استدلال میں بھی کچھ خامیاں موجود ہیں اور وہ یہ ہیں؛

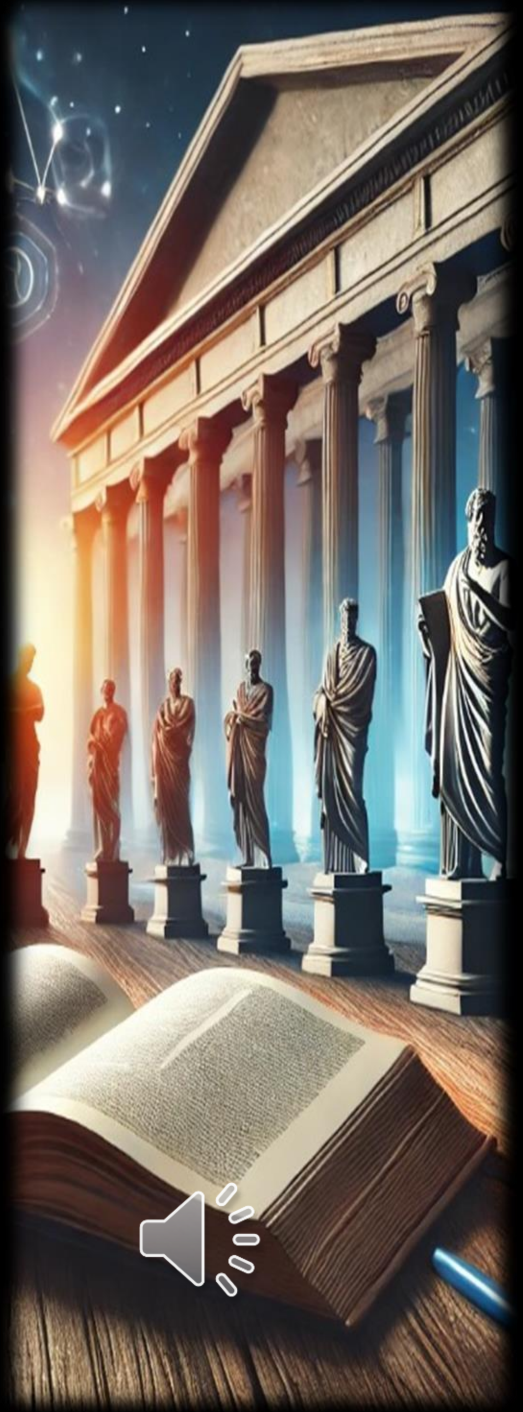


پہلی خامی

علتِ اولیٰ کا مفروضہ اس بنیاد پر ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے کہ یہ غیر تسلی بخش ہے۔ کیونکہ یہ بات پھر بھی تشنۂ توجیہ رہ جاتی ہے کہ آخر علتِ اولیٰ کا وجود کس طور پر ممکن ہوا۔ سائنس دانوں کا کہنا ہے کہ عدم سے کوئی شئے وجود میں نہیں آسکتی۔ لہٰذا خدا کا وجود پھر بھی ایک غیر ثابت شدہ مفروضہ ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔

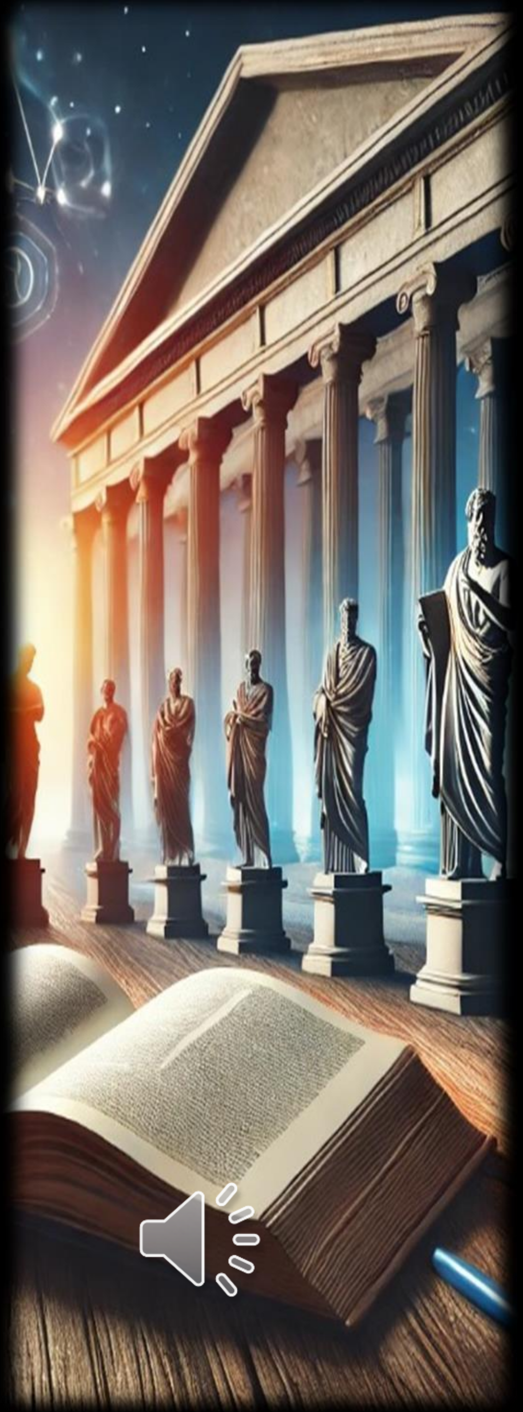


مزید برآں جیسا کہ کیئرڈ کہتا ہے کہ "ایک محدود یا ممکن معلول سے ہم ایک محدود یا ممکن علت کا ہی استخراج کر سکتے ہیں۔ یا پھر ہم زیادہ سے زیادہ اسی طرح کی علل کی ایک غیر مختتم ترتیب و تواتر کے نتیجے تک پہنچتے ہیں۔ محدود معلولات سے کسی قطعی علت کا استخراج کرنا غیر منطقی تضاد کا حامل ہے"۔



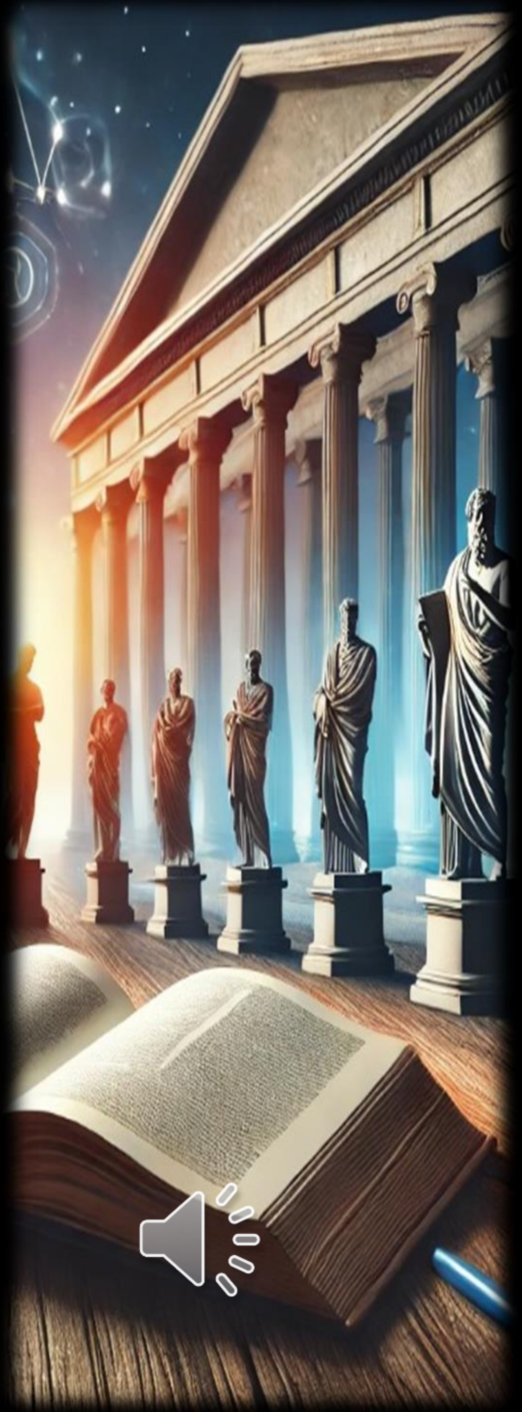
دوسری خامی

مارٹینو کا یہ مبحث کہ مطلوبہ معلول کی دریافت کے لئے علی توانائی کو کسی نہ کسی ہدایت کی ضرورت ہوا کرتی ہے، درست نہیں۔ کیونکہ بسا اوقات علل معلولات کو کسی واسطے کی رشد و ہدایت کے بغیر ہی اتفاقی طور پر پیدا کر لیتی ہیں۔



تیسری خامی

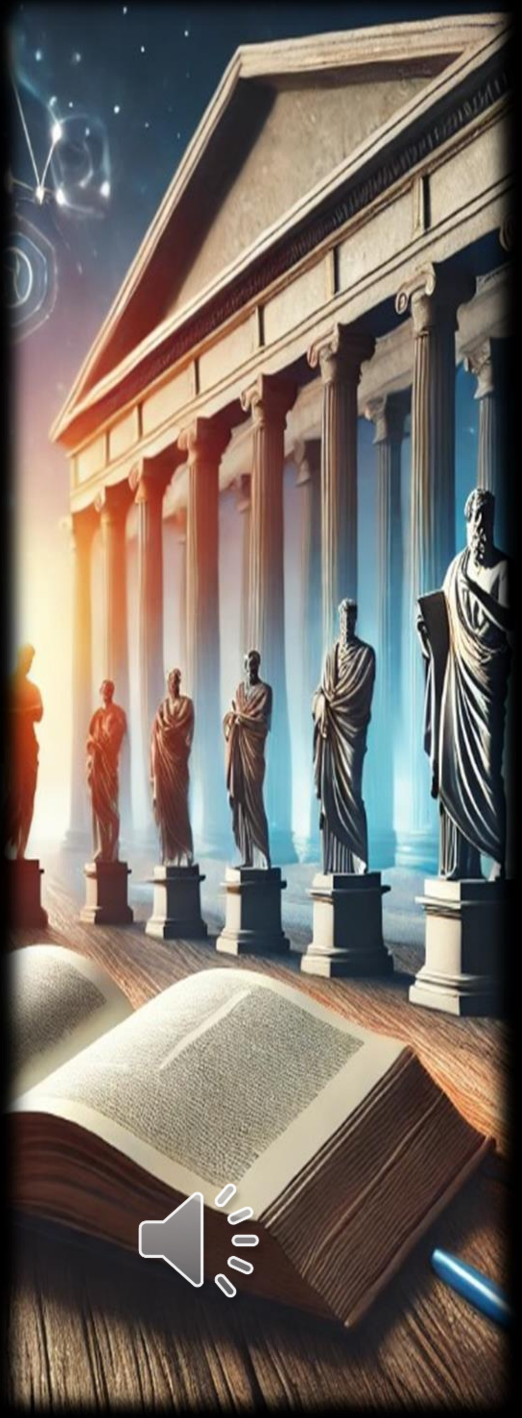
کانٹ نے کونیاتی یا عِلّی استدلال کو اس بنیاد پر ہدفِ تنقید بنایا ہے کہ علیت کے تصور کا اطلاق "شئے بالذات" یا خدا پر نہیں ہو سکتا۔

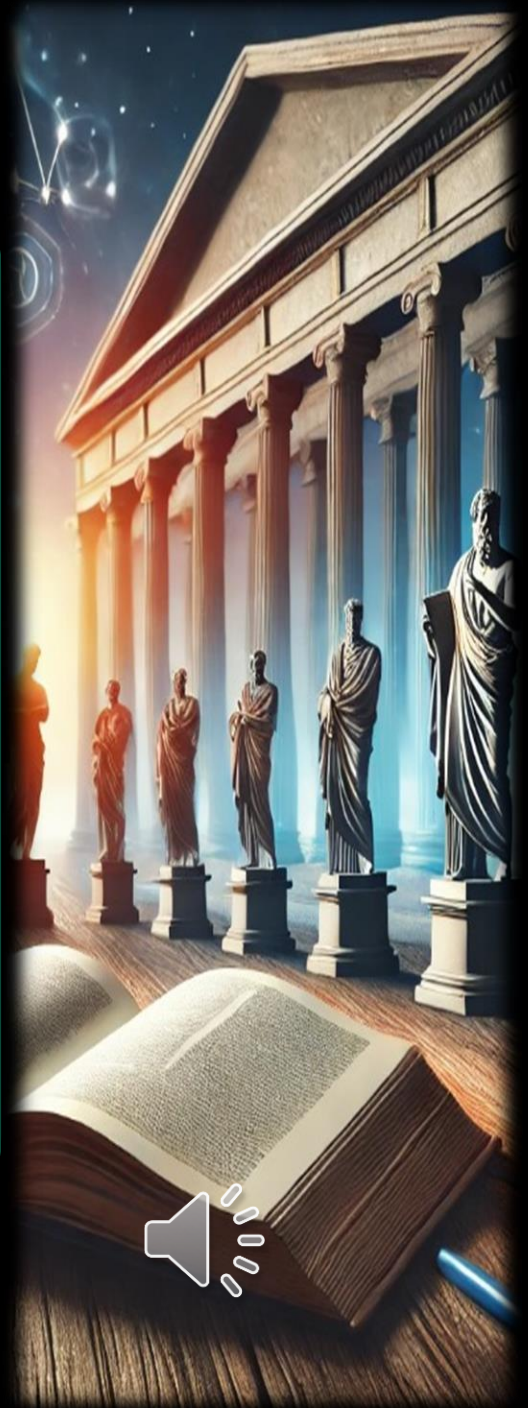


چوتھی: علتِ اولیٰ کی دلیل

(The First Cause Argument)

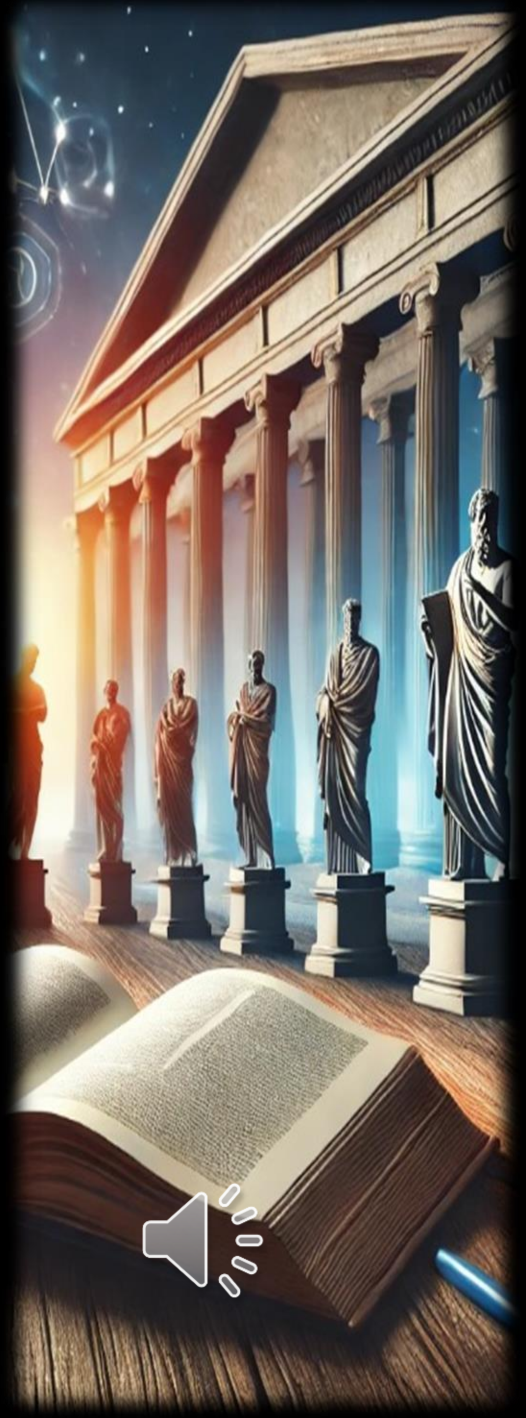
یونانی زبان میں "اِلہٰ" (Theos) کے وہ معنی نہیں جو بعد میں مسیحیت اور دیگر مذاہب نے اس لفظ کو دیئے۔ مسیحیت اور دیگر مذاہب مثلاً اسلام میں "الہٰ " سے مراد وہ قادرِ مطلق ہستی لی جاتی ہے جس نے اس عالم کو عدم سے " تخلیق "کیا ہے۔ لیکن ہمیں ارسطو کے ہاں "الہٰ" (Theos) کی یہ تعریف نہیں ملتی۔





ارسطو خدا کو خالق تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا خدا "غیر شخصی"
(Impersonal) ہے، اور اس میں نہ حرکت ہے اور نہ ہی
احتیاج و ارادہ ہے۔ کائنات میں تین اصول جاری و ساری ہیں؛
مادہ، صورت اور حرکت۔ حرکت، مادہ اور صورت کے امتزاج
سے پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ مادہ اور صورت ازلی و ابدی قوانین
ہیں، اس لئے حرکت بھی ازلی و ابدی ہے۔

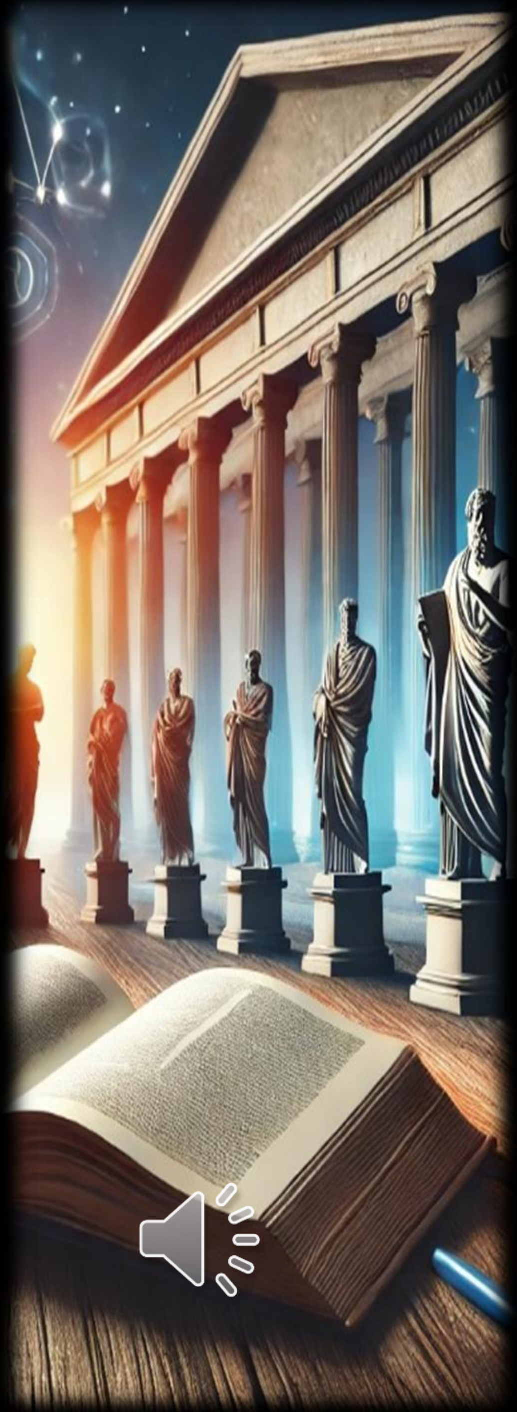
خدا کو چونکہ وہ مادہ کی آمیزش سے پاک، اعلیٰ ترین صورت
سمجھتا ہے، اس لئے وہ مادہ کا خالق نہیں ہو سکتا۔ ارسطو کے
مطابق خدا کائنات کی "علتِ اولیٰ" (First Cause) ہے۔
خدا خالص فکر ہے۔ خدا حقیقتِ مطلقہ ہے۔ خدا غیر شخصی ہے،
اور ساری کائنات کا نصب العین ہے۔



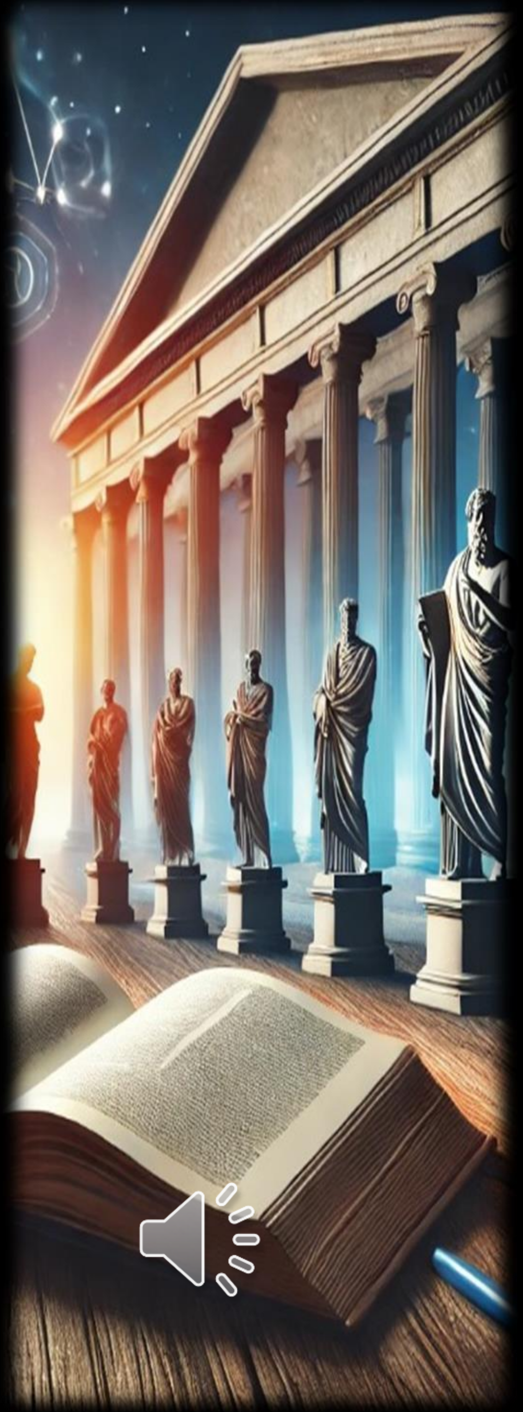
ہم خدا کی ان صفات کا جائزہ لیتے ہیں: دنیا میں جتنے بھی متحرک اجسام ہیں، ان کی حرکت دوسرے اجسام کی حرکت سے مستعار لی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر آپ ایک لڑھکتے ہوئے گیند کی حرکت کی توجیہ اس شخص کی حرکت کے حوالے سے کرسکتے ہیں جس نے اسے پھینکا ہو۔ ہر قسم کی حرکت اپنی ماقبل حرکت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر آپ ان ماقبل حرکتوں کا سراغ لگانا شروع کریں تو یہ سلسلہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جائے گا۔ حتیٰ کہ آپ ایک ایسی خالص صورت تک پہنچ جائیں گے جس سے ماقبل کوئی صورت نہ ہو گی، جو کہ اس کو متحرک کرسکے۔



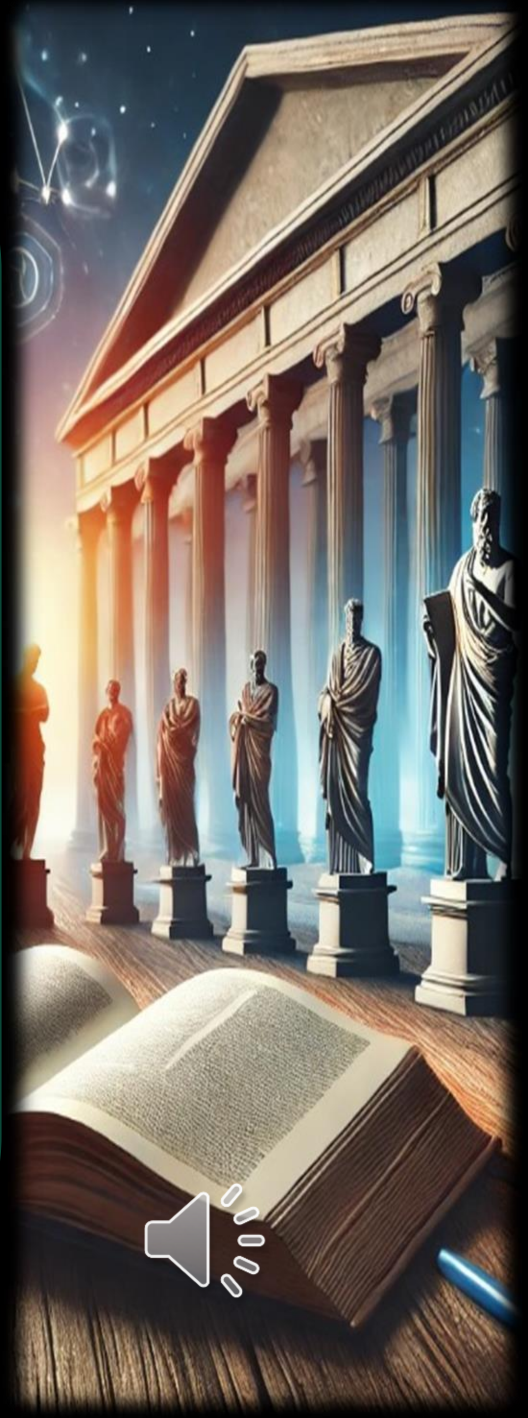
دنیا میں جو حرکت بھی ہو گی وہ لازمی طور پر کسی صورت کا نتیجہ ہو گی۔ یہ صورت اپنے سے بلند تر صورت کی طرف صعود کرے گی۔ یعنی نچلے درجے کی صورت کے لئے مادہ یا استعداد کی حیثیت اختیار کر لے گی اور نتیجتاً متحرک ہو جائے گی۔ دنیا میں صورت اور مادہ کہیں جدا نہیں ہوتے۔ حرکت چونکہ مادہ اور صورت کی آمیزش کا نتیجہ ہے، اس لئے دنیا کی حرکت بھی کہیں ختم نہیں ہوتی۔ لیکن صعود کرتے ہوئے مادہ میں اسی طرح واقع ہوتی جاتی ہے جس طرح نزول کرتے ہوئے صورت میں واقع ہوتی جاتی ہے۔



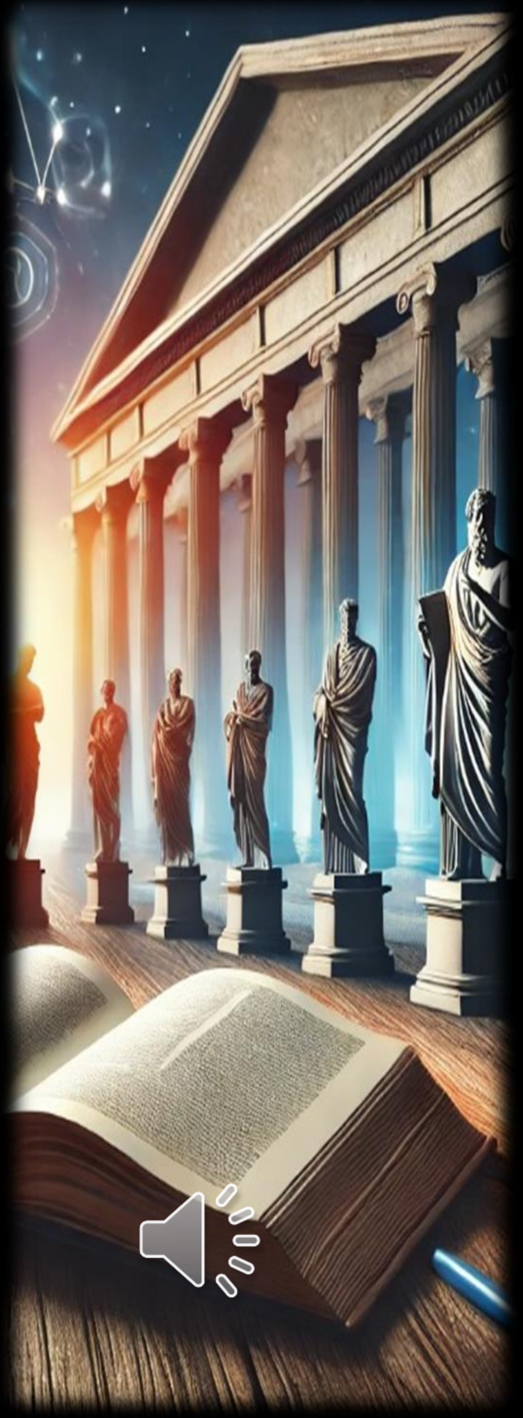
اس طرح آخری صورت تک پہنچنے کے لئے ہمیں پہلے ان صورتوں سے گزرنا پڑتا ہے جن میں مادہ کی برائے نام آمیزش ہوتی ہے اور پھر ان صورتوں سے گزرنا پڑتا ہے جو مادہ کی آمیزش سے بالکل پاک ہوتی ہیں۔ (مثلاً نفوسِ ملکوتی جو کرہ ہائے افلاک کو گردش دیتے ہیں اور تخلیقی عقل)۔ان بے مادہ صورتوں میں جو حرکت پائی جاتی ہے وہ آخری اور غیر متحرک صورت (یعنی خدا) کی متقاضی ہے۔



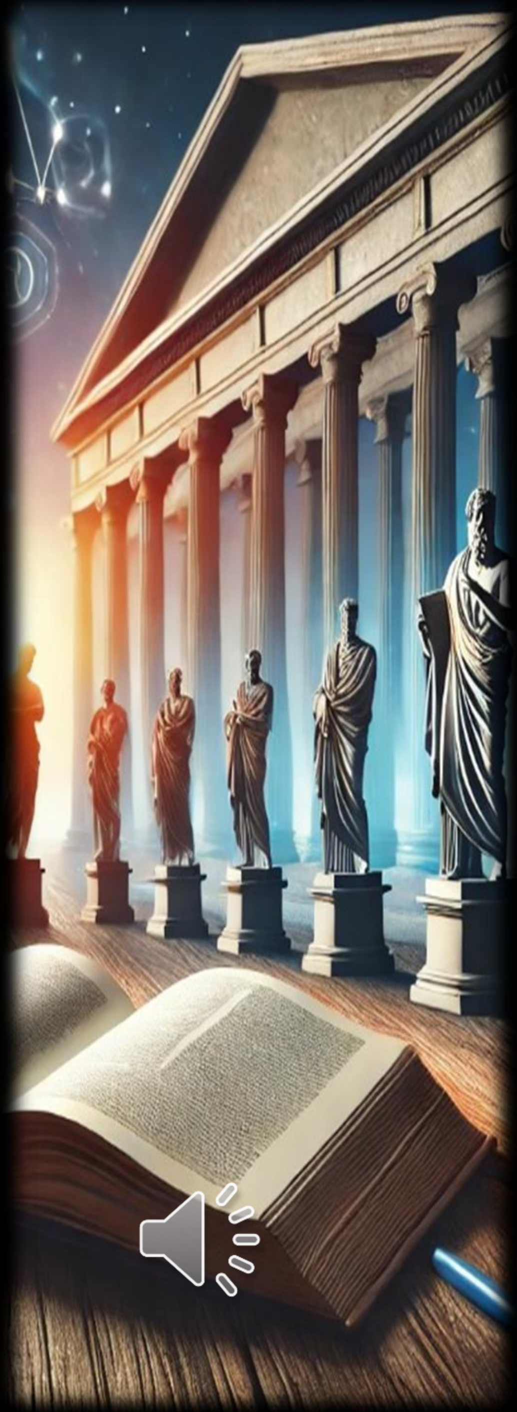
چونکہ خدا سے برتر کوئی صورت نہیں اس لئے اسے صعود کرنے کی حاجت نہیں۔ چنانچہ خدا میں حرکت بھی نہیں۔ اس لئے خدا حرکتوں اور تبدیلیوں کے لمبے سلسلے کی وہ اولین علت ہے جو بذاتِ خود غیر متحرک ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدا بھی متحرک ہے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ الوہی حرکت کی کبھی توجیہ و تشریح نہ ہو سکے گی۔ چنانچہ ارسطو کہتا ہے کہ خدا وہ اولین علت (First Cause) ہے جو کائنات کی حرکت کا باعث ہے۔



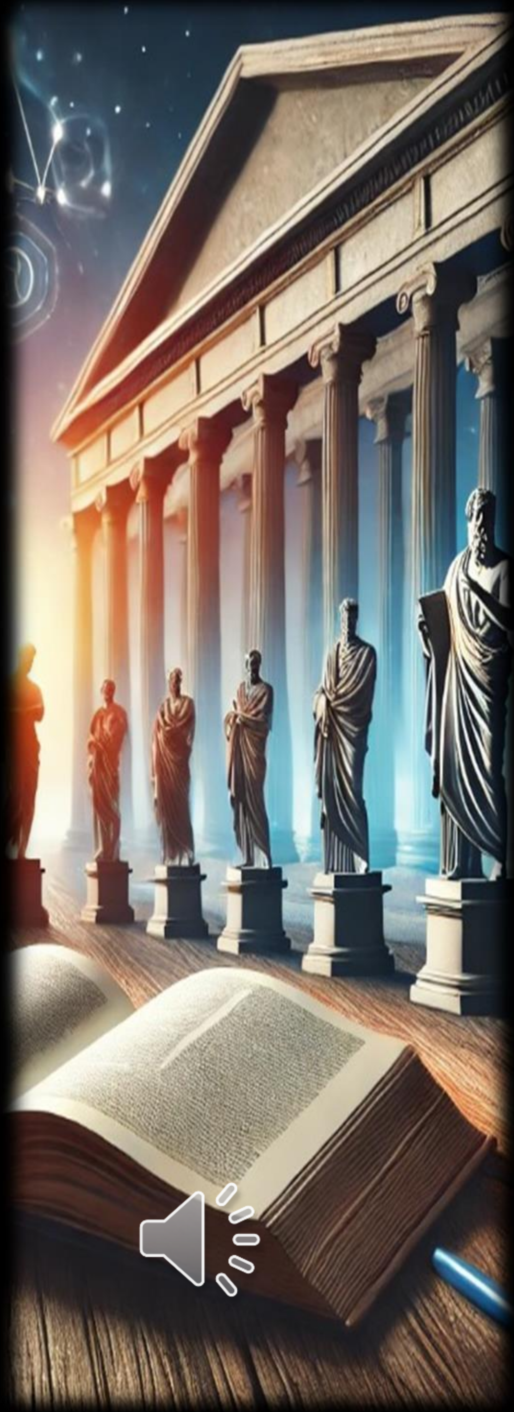
لیکن فی نفسہٖ حرکت اور تغیر سے ماورا ہے۔ خدا کو وہ "غیر متحرک محرک" (The Unmoved Mover) کا نام دیتا ہے۔ ارسطو کی یہی دلیل بعد ازاں فلسفیوں کے لئے "کونیاتی دلیل" (Cosmological Argument) کی بنیاد بنی۔ خصوصاً مسیحی فلسفی طامس ایکویناس نے اس دلیل کو اپنے الٰہیاتی فلسفے کے لئے بنیاد کے طور پر قبول کیا اور مسیحی علمِ الٰہی کو ترتیب دیا۔



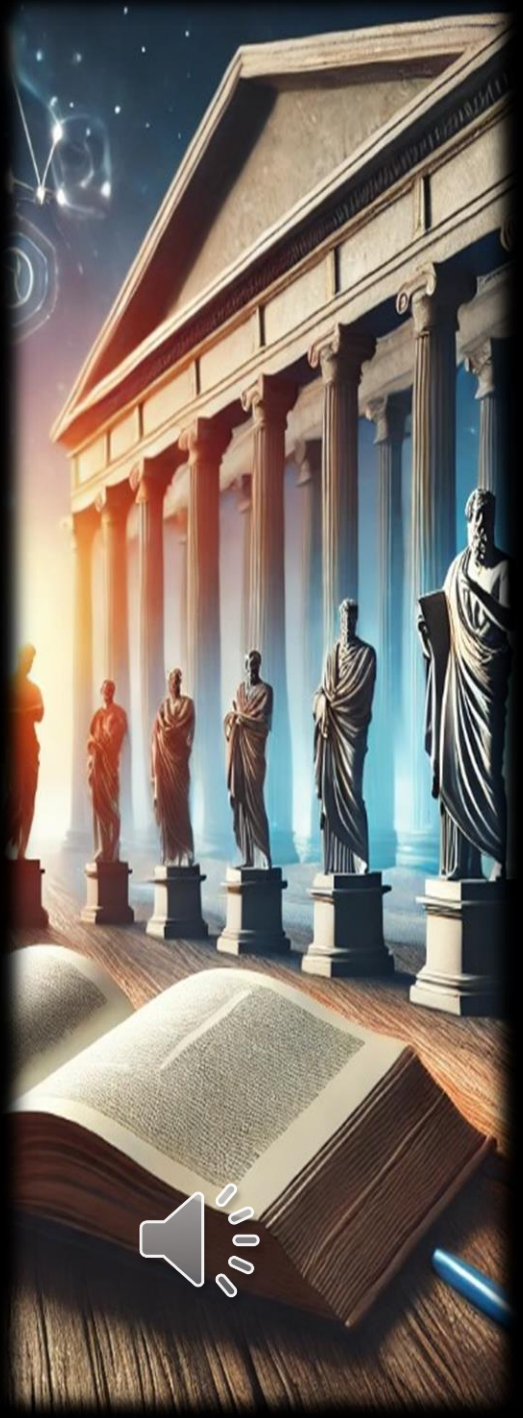
ارسطو کے نزدیک خدا چونکہ خالص صورت ہے اس لئے اس میں مادہ کی آمیزش نہیں پائی جاتی۔ نتیجتاً وہ حرکت سے بھی معریٰ ہے۔ صورت دراصل "کلیہ" (Universal) یا "تعقل" (Concept) ہوتی ہے۔ اس لئے خدا کی حیثیت ذہنی یا عقلی ہے۔ یعنی خدا ایک "فکر" (Thought) ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کس شئے کا فکر ہے؟ منطقی فکر کا ہمیشہ کوئی نہ کوئی معروض (Object) ہوتا ہے۔



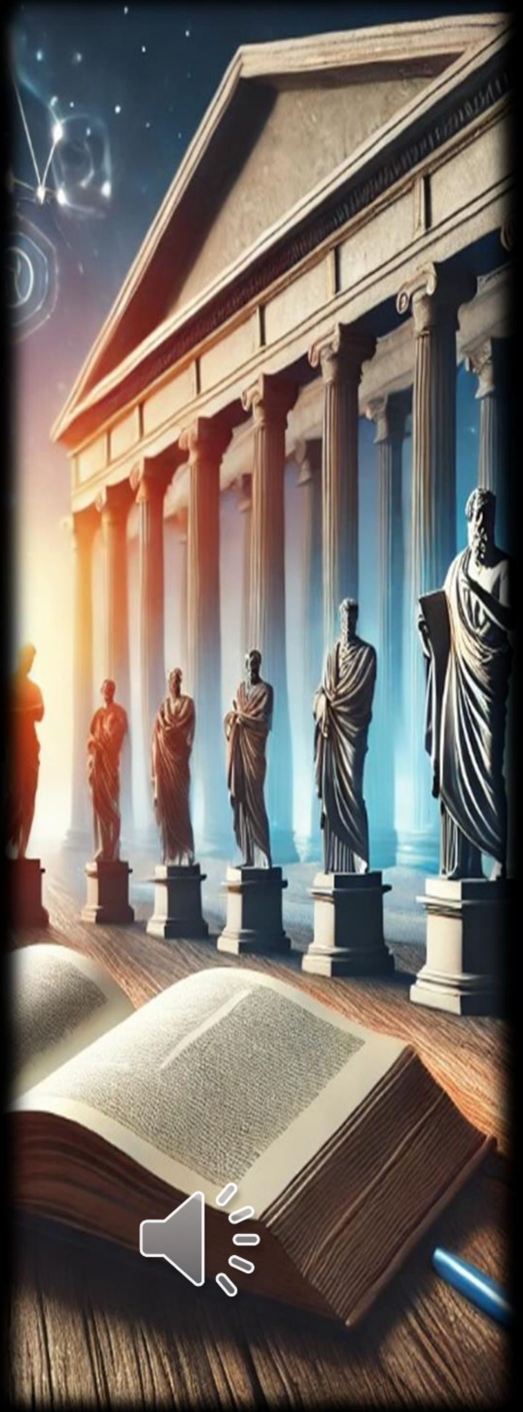
فکر کے عمل میں دو شرطوں کا ہونا لازمی ہے؛ ایک تو فکر کرنے والے کا وجود لازمی ہے اور دوسرے اس شئے کا وجود لازمی ہے، جس کے بارے میں فکر کیا جائے۔ مزید براں فکر کے عمل میں مفکر اور فکر کے معروض کی دوئی اور ثنویت لازم ہے۔ یعنی فکر کرنے والے کی حیثیت اس شئے سے مختلف اور ممتاز ہونی چاہیے، جس کے بارے میں فکر کیا جائے۔



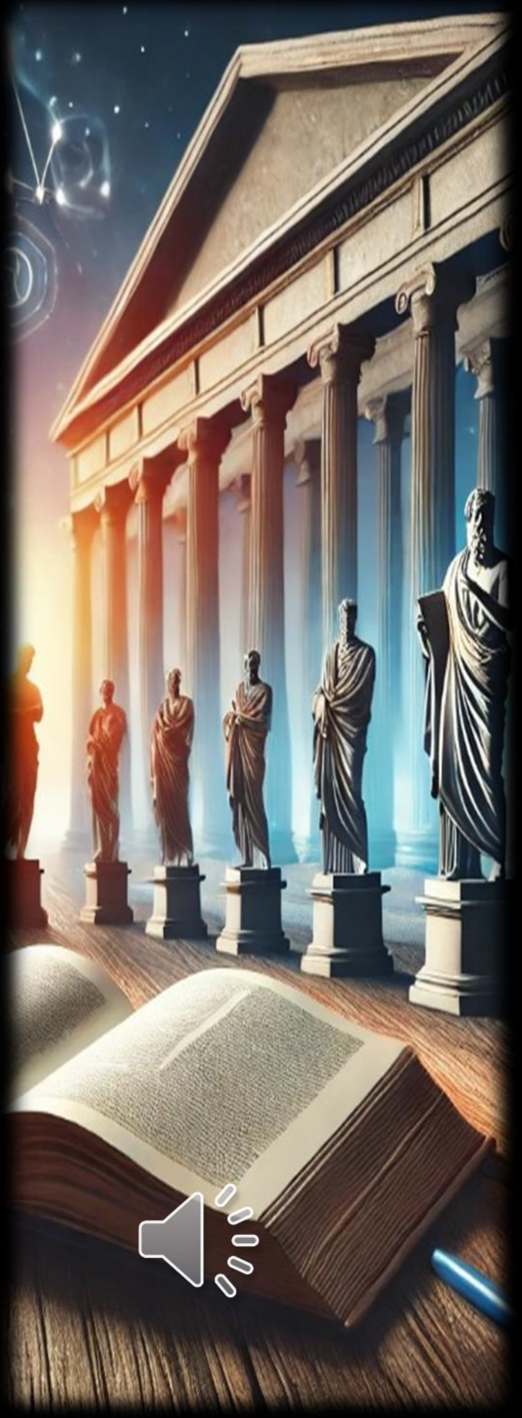
اگر خدا فکر ہے تو یہ فکر کس شئے کے بارے میں ہے؟ ارسطو کے خیال میں چونکہ خدا "کمالِ مطلق" (Absolute Perfection) ہے، اس لئے اس کا معروض اس کے باہر نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ معروض خالص صورت کے علاوہ کوئی اور شئے ہو تو ہم خدا کو علتِ اولیٰ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس طرح فکرِ مطلق کا تعین کسی دوسرے معروض سے ہو گا۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ خدا فکر ہے لیکن یہ فکر سوائے فکر کے کسی اور شئے کے بارے میں نہیں۔



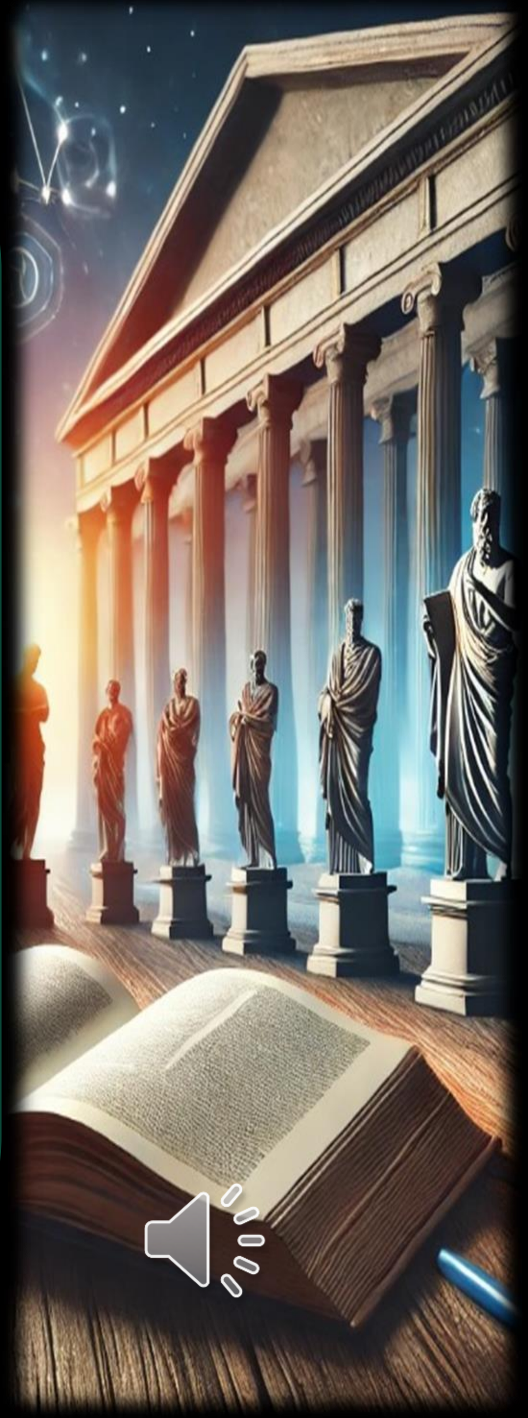
خدا ایسا فکر ہے جو خود ہی اپنا موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ خود ارسطو کی تعریف یہ ہے کہ "خدا تفکرِ فکر" (Thinking Thought) ہے۔ وہ کائنات کی کسی شئے کے متعلق نہیں سوچتا۔ اس کی سوچ اور فکر اپنے ہی ازلی و ابدی کمال کے بارے میں ہے۔



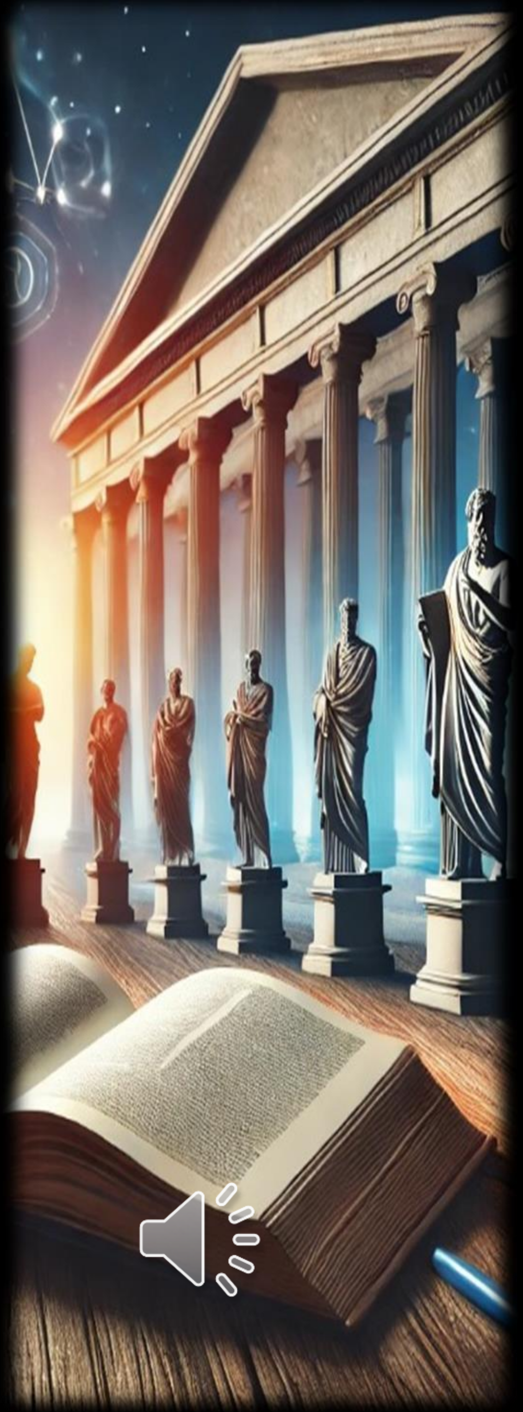
فکرِ مطلق یا خدا ہی کائنات کی حقیقت ہے۔ اس کو ہم صحیح معنوں میں جوہر کا درجہ دے سکتے ہیں۔ اگرچہ ارسطو نے افراد کو جواہر کہا ہے لیکن کوئی فرد یا جوہر خود مکتفی اور مطلق حقیقت نہیں بن سکتا۔ بے صورت مادہ اور بے مادہ صورت کی انتہاؤں کے درمیان وجود (Existence) کے مختلف مراتب ہیں۔ ہر فرد زیریں درجوں کی منزل یا علتِ غائی ہے۔ لیکن اپنے سے بلند تر صورت کے لئے علتِ مادی کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر فرد مادہ اور صورت کا مرکب ہے۔ اس لئے وہ "جزوی طور پر حقیقی" (Partially Real) ہو گا۔



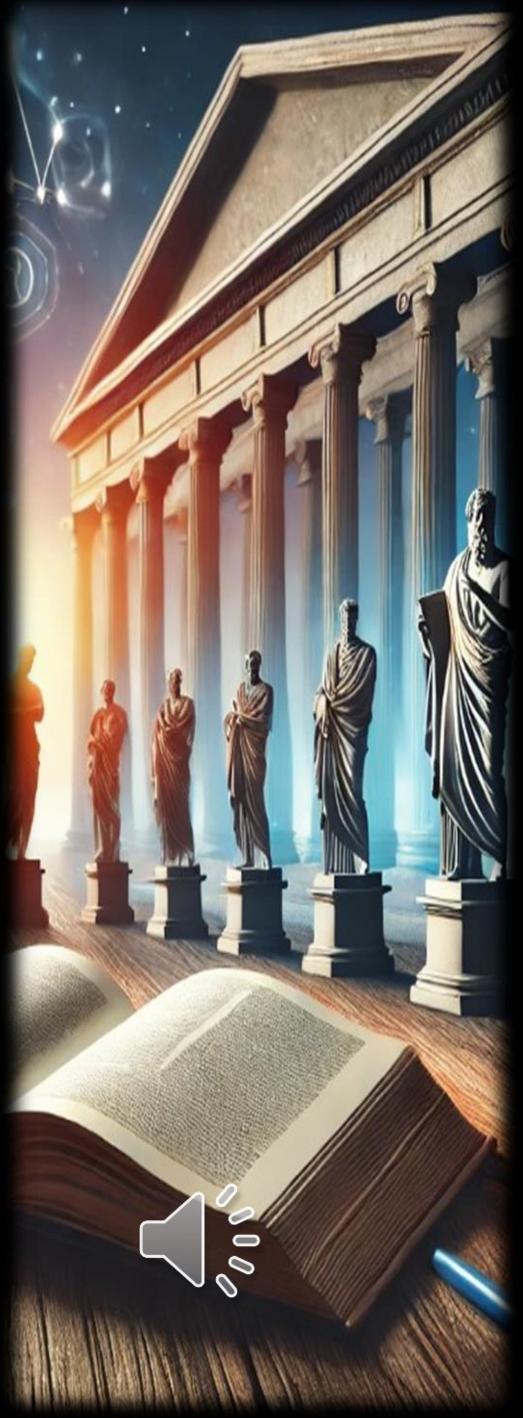
لیکن خالص صورت سے بالاتر کوئی منزل نہیں جس کی کہ وہ
علتِ مادی بن سکے۔ اس کے برعکس تمام زیریں درجوں کی وہ
انتہا ہے۔ اس لئے ہم اسے حقیقتِ مطلقہ کہہ سکتے ہیں۔ خود
مکتفی ہونے کی حیثیت سے صرف اسے ہی صحیح معنوں میں جوہر
کا درجہ حاصل ہو گا۔ خالص صورت افراد کی طرح "موجود"
(Existent) نہیں۔ مگر "مطلقاً حقیقی" (Absolute
(Real)ہے۔



ایک غیر موجود شئے کو حقیقی سمجھنا عام ذہن کے لئے قابلِ قبول نہیں۔ لیکن یہ امر ایک ترقی یافتہ تصوری نظام کی نشانی ہے۔ "موجودات" زمان و مکان کی گرفت میں ہوتے ہیں، لیکن "ہستی" زمان و مکان کے حوالوں سے بالاتر ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ارسطو کا خدا مکمل ہستی تو ضرور رکھتا ہے لیکن اس کا وجود نہیں ہے۔



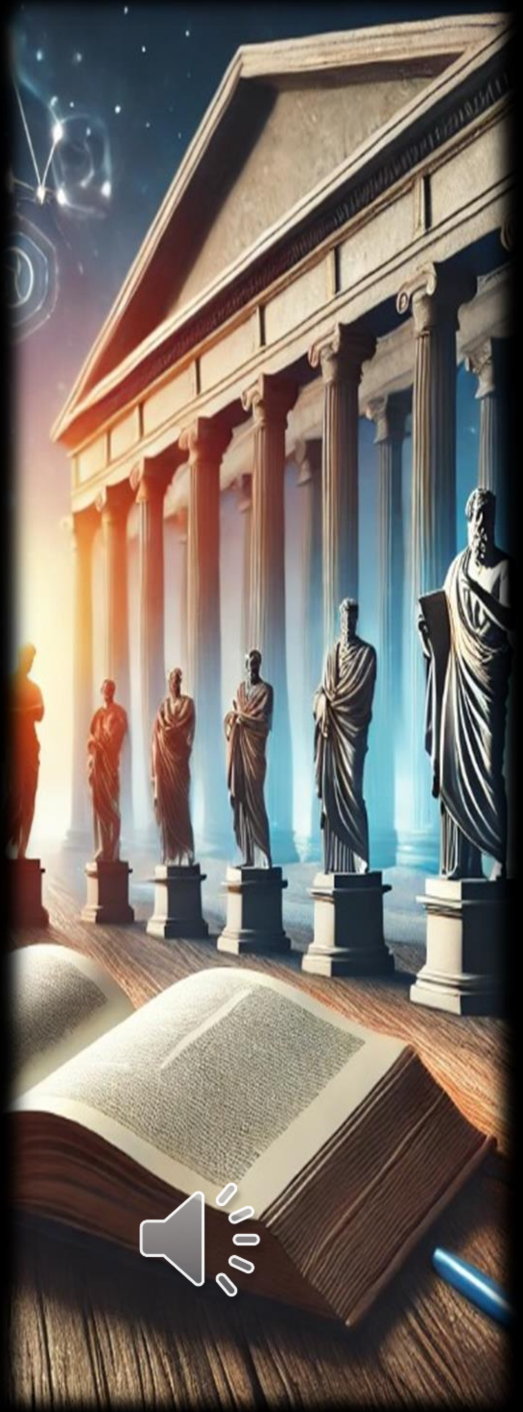
اب یہ ثابت کرنا بالکل آسان ہے کہ خدا غیر شخصی ہے۔ شخصیت کے لئے انفرادیت کا ہونا ضروری ہے۔ فرد کی تعریف ارسطو نے پہلے ہی کر دی ہے کہ اس کے لئے مادہ اور صورت دو لازمی شرائط ہیں۔ خدا چونکہ خالص صورت ہے اس لئے وہ فرد نہیں ہو سکتا۔ شخصیت یا فرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ موجود (Existent) ہو۔ لیکن خالص صورت (مادہ سے علیحدہ) موجود نہیں۔ لیکن مطلقاً حقیقی ہے۔ اس لئے خدا کی شخصیت نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ خدا کی شخصیت ہے تو خدا پہاڑ، انسان یا درخت کی طرح محض ایک فرد بن جائے گا۔



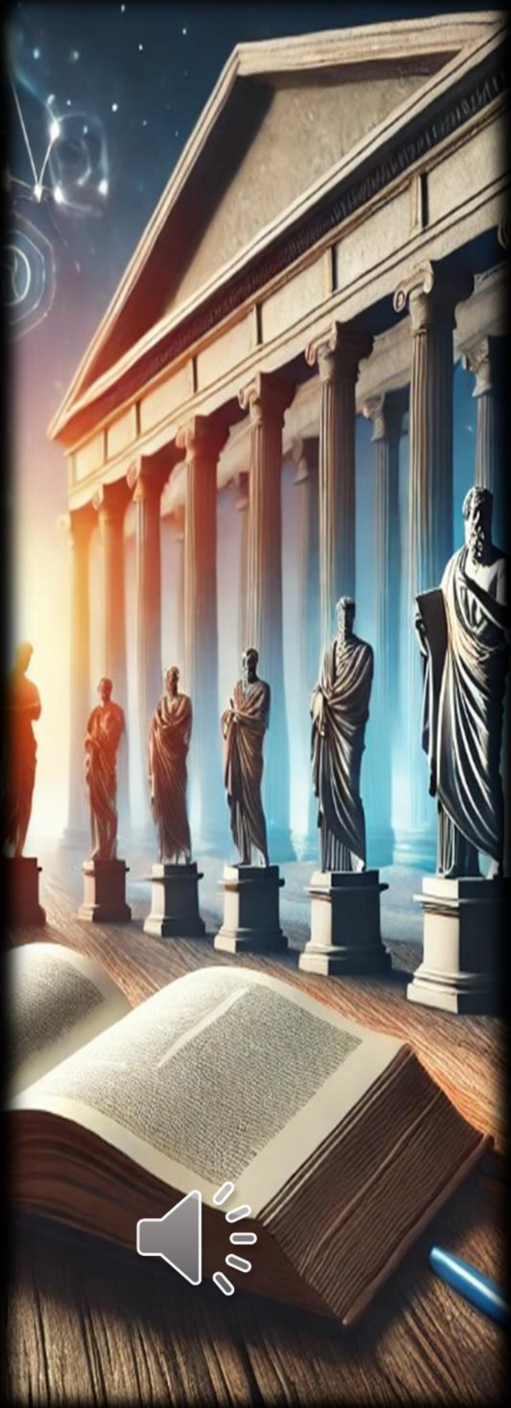
کسی چیز کی صورت اس کی علتِ غائی (Teleological Cause) بھی ہوتی ہے۔ بیج کی صورت بیج کی علتِ غائی یا نصب العین بھی ہے۔ یہ نصب العین فی نفسہٖ غیر متحرک ہے۔ لیکن بیج کی ارتقائی حرکت کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہستی کے مراتبی نظام میں جتنے بھی نصب العین ہیں ان کی حیثیت اضافی ہے۔ کیونکہ وہ کسی بالاتر نصب العین کے لئے علتِ مادی بن جاتے ہیں۔ خالص صورت سے ماوراء کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ تمام غائی علتوں کے لئے نصب العین کی حیثیت رکھتی ہے۔ یعنی خدا ساری کائنات کا نصب العین ہے۔



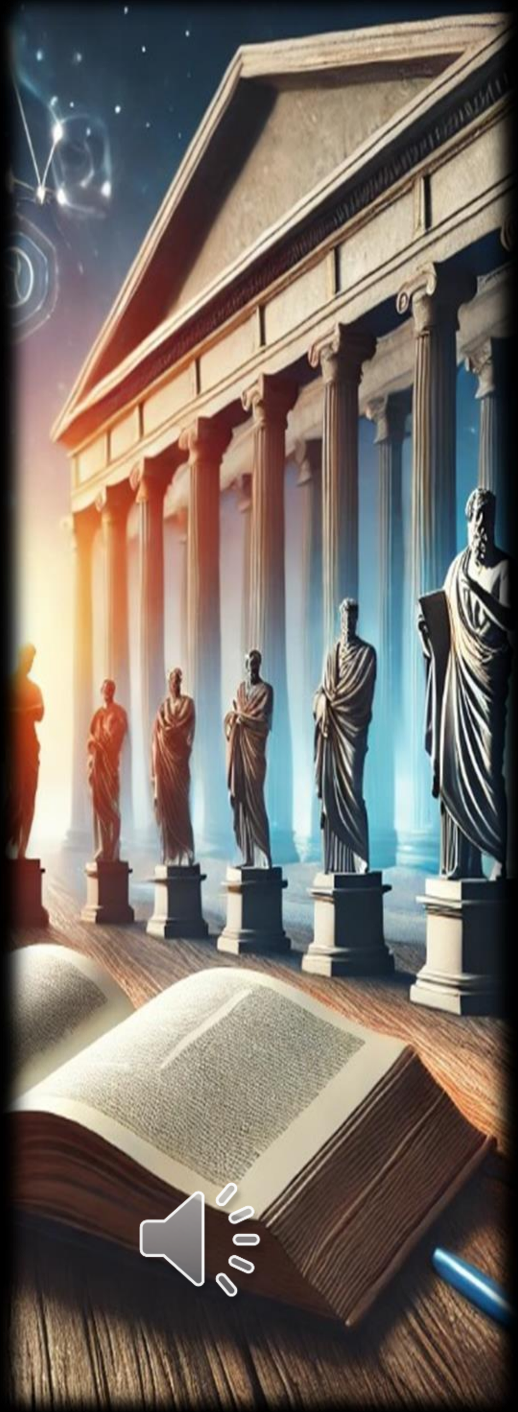
جس طرح حسین چیز کی آرزو روح کو آمادہِ عمل کرتی ہے اسی طرح "حسنِ الوہی" کائنات میں حرکت و ارتقاء کا باعث بنتا ہے۔ اس کی مقناطیسی کشش سے ساری کائنات اس کی طرف کھنچی جا رہی ہے۔ اس حسنِ ازلی کا حصول تمام ہنگامۂ وجود کی علت ہے۔ خالص صورت کی فعالیت جب خالص مادہ کی انفعالیت پر اثر انداز ہوئی تو کائنات میں ارتقائی عمل شروع ہو گیا۔ یہاں ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ارتقاء کا عمل کسی خاص لمحہ سے شروع ہوا تھا۔



مادہ محض انفعالیت یا استعداد کی حیثیت سے ازل سے موجود ہے۔ اسی طرح خالص صورت کی فعالیت بھی سرمدی ہے۔ چنانچہ ارتقائی عمل ازل سے چلا آرہا ہے اور ابد تک جاری رہے گا۔ کائنات خالص صورت تک کبھی نہیں پہنچ سکتی۔ خدا ایک ایسا نصب العین ہے جس کا حصول ممکن نہیں۔ کیونکہ ممکن الحصول چیزیں تو وہ ہوتی ہیں جو موجود ہوں۔ خدا اگرچہ حقیقی ہے لیکن موجود نہیں۔ خدا کو کائنات کے کاروبار سے کوئی دلچسپی نہیں۔ اس کی زندگی ازلی و ابدی حسن و کمال کی زندگی ہے۔



اس کے برعکس ساری کائنات اس کی محبت میں گرفتار ہے۔ یہاں ارسطو اسپنوزا (Spinoza) کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ خدا کائنات کے حسن وقبح یا خیر وشر کا شعور نہیں رکھتا۔ خیر وشر یا حسن وقبح اس دنیا کے آفریدہ اضافی تصورات ہیں۔ خدا کے مقام پر ان کی کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ خدا میں نہ احتیاج ہے اور نہ ارادہ۔ وہ ایک ایسی فکر ہے جو خود اپنے اوپر تفکر کر رہی ہے۔ اس لئے وہ ایک علتِ غائی کی حیثیت رکھتی ہے، جو تمام کائنات کا نصب العین ہے۔ لیکن خود اس کو کائنات کے مسائل اور امور سے کوئی دلچسپی نہیں۔



ختم شُد

